سہ ماہی
پیغام آشنا
شمارہ ۱۸
جولائی تا ستمبر ۲۰۰۴ء

**از هر چه می رود سخن دوست خوشترست**
**"پیغام آشنا" نفس روح پرورست**

سعدیؒ

دوست کی بات ہر چیز سے زیادہ خوبصورت ہے، اُس کے پیغام کا ملنا
ایک روح پرور لمحہ ہوتا ہے۔

**به این بهانه درین بزم محرمی جویم**
**غزل سرایم و "پیغام آشنا" گویم**

اقبالؒ

اس بہانے سے بزم میں محرم راز کی تلاش کرتا ہوں، میں غزل سرا
ہوں اور دوست کو پیغام دیتا ہوں۔

<u>ٹائیٹل</u>
مشہد مقدس میں امام علی رضاؑ کے روضہ مبارک کا ایک حصہ

<u>بیک ٹائیٹل</u>
تاریخی کاخ آپادانا کے عظیم الشان ستون

سہ ماہی

# پیغام آشنا

شمارہ ۱۸

جولائی۔ستمبر ۲۰۰۴

ایران اور پاکستان کے درمیان ثقافتی تعلقات کے بارے میں مطالعات اور تحقیقات پر مشتمل سہ ماہی مجلّہ


مدیر اعلیٰ

علی اورسجی

کلچرل کونسلر اسلامی جمہوریۂ ایران

مدیر اعزازی

ڈاکٹر محمد سلیم اختر

معاون مدیر

جاوید اقبال قزلباش



ثقافتی قونصلیٹ اسلامی جمہوریۂ ایران

مکان نمبر ۲۵، سٹریٹ نمبر ۲۷، ایف ۶/۲، اسلام آباد

Webs: www.iranculturalconsulate.org.pk

# اہم گذارشات

ایران اور پاکستان صدیوں سے دوستی اور اخوت کے بے شمار رشتوں میں منسلک ہیں۔ پیغام آشنا کے اجراء کا مقصدِ وحید ان دونوں ملکوں کے درمیان اس خطے کی مشترکہ میراث اور دور حاضر میں زندگی کے مختلف شعبوں میں دیگر اشتراکات کے بارے میں مناسب شعور پیدا کر کے ان تعلقات کو مزید مضبوط اور مستحکم بنانا ہے۔ اس سلسلے میں پیغام آشنا برصغیر پاک و ہند کے اہل علم وقلم کے ہر قسم کے تعاون کا بالعموم اور پاکستانی دانشوروں کی تحریروں کا بالخصوص خیر مقدم کرتا ہے۔

❁ پیغام آشنا ہر سال چار مرتبہ شائع ہوتا ہے۔

❁ پیغام آشنا میں معمولاً غیر مطبوعہ علمی، تنقیدی، ادبی اور ثقافتی مقالات شامل کیے جاتے ہیں، جن میں تحقیقی رنگ غالب ہونا چاہیے۔ مطبوعہ مقالے کے لکھنے والے کو متعلقہ شمارہ کے اس نسخے کے علاوہ اعزازیہ بھی پیش کیا جاتا ہے۔

❁ پیغام آشنا میں شائع ہونے والے مواد کے نفس مضمون کے بارے میں تمام تر ذمہ داری متعلقہ مصنف و مترجم پر عائد ہوتی ہے اور ادارہ کا تمام حقائق، آراء اور تعبیرات سے متفق ہونا ضروری نہیں۔

❁ بغرض اشاعت ارسال کیے گئے تمام مضامین کاغذ کے ایک طرف ٹائپ یا صاف ستھرے خط میں، دونوں جانب مناسب حاشیے کے ساتھ لکھے ہوئے ہونے چاہئیں۔ حوالہ جات اور حواشی مآخذ کی ضروری تفاصیل کے ساتھ مقالے کی آخر میں منسلک کرنا نہ بھولیں۔ ضروری مکمل حوالوں کے بغیر موصول ہونے والے مقالات پیغام آشنا میں بالعموم شائع نہیں کیے جاتے۔

❁ پیغام آشنا میں کسی مقالے کی اشاعت کے لیے ادارہ کی طرف سے نامزد کردہ ماہرین کی تائید ضروری ہے اور اس سلسلے میں ادارہ ناقابل اشاعت تحریروں کی مصنفین کو واپسی کی ذمہ داری قبول نہیں کرتا۔

❁ اشاعت کے لیے قبول کیے جانے والے مقالات میں ادارہ ضروری ادارتی ترمیم، تنسیخ اور تلخیص کا حق محفوظ رکھتا ہے۔

❁ پیغام آشنا میں اشاعت کے لیے جملہ نگارشات مدیر اعلیٰ، پیغام آشنا، کلچرل کونسلیٹ اسلامی جمہوریہ ایران، مکان نمبر 25، گلی نمبر 27، F-6/2، اسلام آباد۔ فون نمبر 8-2827937 فیکس نمبر: 2821771 کے پتے پر ارسال کی جاسکتی ہیں۔

❁ پیغام آشنا میں شائع شدہ مواد سے ماخذ کے ذکر کے بغیر استفادہ ممنوع ہے۔

☆☆☆

# مجلس مشاورت



☆☆☆

# فہرست

# تہذیبی کشمکش اور مسلم نفسیات

سید قاسم محمود☆

امریکی دانشور اور مصنف سیموئیل پی ہنٹنگٹن نے اپنی کتاب *تہذیبوں کا تصادم* (Clash of Civilizations) لکھنے سے پہلے اپنے ایک ہم وطن دانشور ہنری کسنجر کا ایک قول پڑھ رکھا تھا جو اُس نے سرد جنگ کے زمانے میں لکھا تھا کہ ''اکیسویں صدی میں بین الاقوامی نظام چھ طاقتوں پر اُستوار ہوگا یعنی امریکا، یورپ، چین، رُوس اور ممکن ہے کہ انڈیا''۔ مصنف نے جب قلم اٹھایا تو سرد جنگ ختم ہوچکی تھی اور اکھاڑے میں صرف امریکا، دندناتا رہ گیا تھا۔ اب مقابلہ تو بہرحال کسی نہ کسی سے کرانا تھا، اس لیے مصنف نے ''طاقتوں'' کا لفظ مصلحتاً کاٹ کر لفظ ''تہذیبیں'' رکھ دیا، اور مذکورہ چھ تہذیبوں کو پٹی پٹائی ثابت کرنے کے لیے اُس نے کہا کہ:

> اُن چھپن ریاستوں کو نہیں بھولنا چاہیے جو بیشک الگ الگ تاریخ، جغرافیہ، زبان، ثقافت اور تمدنی روایات رکھتی ہیں، لیکن اسلام کی رسی میں بندھ کر بلائے جان بن سکتی ہیں۔ پس چونکہ مسلمان دنیا کو ''دارالامن'' اور ''دارالحرب'' میں بانٹتے ہیں، اس لیے امریکی دانشوروں کو بھی دنیا کو ''امن کے علاقوں'' اور ''حرب وضرب کے علاقوں'' میں تقسیم کرلینا چاہیے۔

مصنف بڑا دانا اور زیرک ہے۔ گذشتہ تین ہزار سال کے دوران میں ابھرنے اور ڈوبنے والی تہذیبوں کے عروج و زوال کی تاریخ اور ان کی باہمی کشمکش کی داستان پر اُس کی نظر بہت گہری ہے' اور اسی لیے وہ دوراندیش بھی ہے۔ اُس نے لکھا ہے کہ انسانی تاریخ میں کوئی ایسا خالی وقت نہیں آیا جب دو تہذیبیں ایک دوسرے سے متصادم نہ رہی ہوں اور طاقتور تہذیب نے کمزور تہذیب کو ملیامیٹ نہ کیا ہو، اور طاقتور سے طاقتور تہذیب خواہ کتنی بھی بلندی پر گئی ہو، ایک نہ ایک دن گری ضرور ہے۔ پس مغربی تہذیب بھی ایک نہ ایک دن ضرور گرے گی، لیکن اس تہذیب کو موجودہ عروج مسلسل ساڑھے پانچ صدیوں کی سخت کاوشوں کے بعد حاصل ہوا ہے، اس لیے اسے زوال آتے آتے بھی پوری ایک صدی لگ جائے گی۔ چنانچہ اکیسویں صدی پر تو لازماً مغرب کی برتری قائم رہے گی اور اگر وہ بائیسویں صدی میں خود کو

☆ چیئرمین ادارہ نشاۃ اسلامیہ، لاہور

برقرار رکھنا چاہے تو اس کی بنیادی ذمہ داری مغربی تہذیب کے موجودہ اجارہ دار امریکا پر عائد ہوتی ہے۔ امریکا مغربی تہذیب کے تحفظ اور اس کے عرصۂ زوال کو زیادہ سے زیادہ طول دینے کے لیے مندرجہ ذیل آٹھ تدابیر پر سختی سے عمل کرے:

(۱) یورپ کے ساتھ سیاسی، معاشی اور عسکری روابط کو وسعت دے۔

(۲) دوسرے ملکوں کے باہمی اختلافات سے فائدہ اٹھانے کے لیے اپنی پالیسیوں کو مربوط بنائے۔

(۳) یورپی یونین اور نیٹو کو زیادہ سے زیادہ وسعت دے۔

(۴) لاطینی امریکا کو جدیدیت کے رنگ میں مزید رنگا جائے اور اس میں شامل ملکوں کو یورپی ممالک کے قریب لا کر اُن میں سیاسی و معاشی اتحاد پیدا کیا جائے۔

(۵) مسلم ملکوں اور چین کی روایتی اور غیر روایتی فوجی طاقت کی ترقی میں ہر ممکن طریقے سے رکاوٹیں ڈالی جائیں۔

(۶) جاپان کے مغرب سے دور ہونے اور چین سے قریب ہونے کے رجحان کو سختی سے روکا جائے۔

(۷) روس کو آرتھوڈوکس عیسائیت کی مرکزی ریاست تسلیم کر لینا چاہیے۔

(۸) دوسری تہذیبوں پر امریکی تہذیب کی فوجی اور تکنیکی برتری کو برقرار رکھا جائے اور فوجی مقابلے کی دوڑ میں کسی اور تہذیب کو اپنے سے آگے نہ بڑھنے دیا جائے۔

امریکا کے اس محبِ وطن دانشور نے یہ آٹھ تجاویز دے کر، گویا امریکی عوام اور حکومت کے سامنے اکیسویں صدی کا لائحۂ عمل پیش کر دیا ہے، جس سے اتفاق کرنا کسی کے لیے ضروری نہیں۔ اتفاق نہ سہی، مگر رنجش ضرور پیدا ہوتی ہے، خصوصاً اس وقت جب وہ دانشوری کی کرسی سے اتر کر پادری کا روپ دھار لیتا ہے اور لفظ ''تہذیب'' کو مذہب کے ہم معنی قرار دے کر اعداد و شمار کی صورت میں یا طنزیہ پیرائے میں اسلام اور مسلمانوں پر نکتہ چینی کرتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے:

> عیسائیت کا فروغ صرف تبدیلی مذہب سے ہوتا ہے، جبکہ اسلام دوہری وجوہ سے پھیلتا ہے: تبدیلی مذہب سے بھی اور زیادہ شرح پیدائش کی وجہ سے بھی، جو کثرت ازدواج کا نتیجہ ہے۔ اس حساب سے ۲۰۲۵ء تک مسلمانوں کی آبادی پوری دنیا میں سب مذاہب سے زیادہ ہو جائے گی۔

فاضل مصنف نے بڑی قابلیت سے چار سو صفحات کی کتاب میں فروغ اسلام کی

تیسری وجہ کی طرف اشارہ تک نہیں ہونے دیا۔ یہ اعتراف کرنے پر تو وہ مجبور تھا کہ جو مذہب مغرب میں سب سے زیادہ پھیل رہا ہے، وہ اسلام ہے۔ یہ نہیں بتایا کہ اہل مغرب اگر اسلام قبول کر رہے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ مغربی تہذیب کے کھوکھلے پن اور نری مادیت سے گھبرا کر جب کسی بہتر، سادہ اور قابل عمل عقیدے کی جستجو کرتے ہیں تو وہ اسلام کے سوا انہیں کہیں اور نظر نہیں آتا۔

مصنف اسلامی نظام ریاست کو مغربی طرز حکومت سے نیچا دکھانے کے لیے الٹی دلیل دیتے ہوئے لکھتا ہے:

> پوری انسانی تاریخ میں مذہب اور ریاست علیحدہ ہوا کرتے تھے۔ چرچ اور ریاست کی دُوئی مغربی تہذیب کی اہم خصوصیت ہے، لیکن عجیب بات ہے کہ اسلام مذہب اور ریاست کی یکجائی پر زور دیتا ہے۔

وہ اپنے ہم خیال ایک دوسرے مغربی مفکر، پائپس کی ہاں میں ہاں ملاتے ہوئے مسلمانوں کو تلقین کرتا ہے:

> اسلام کے پاس کوئی دوسرا انتخاب نہیں ہے۔ جدیدیت کے حصول کے لیے مغربیت کو اختیار کرنا پڑے گا۔ اسلام جدیدیت کا کوئی متبادل پیش نہیں کرتا۔ سیکولرازم سے بچنا ناممکن ہے۔ جب جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کو اختیار کیا جاتا ہے تو اُس فلسفے کو بھی ماننا پڑتا ہے جو جدید سائنس اور ٹیکنالوجی سے جڑا ہوا ہے۔ حکومتی اور سیاسی اداروں کا معاملہ بھی اسی نوعیت کا ہے۔ اگر مغربی تہذیب سے کچھ سیکھنا ہے تو اس کے غلبے اور برتری کو بھی ماننا ہوگا۔ یورپی زبانوں اور مغربی تعلیمی اداروں سے گریز ممکن نہیں۔ جب تک مسلمان مغربی ماڈل کو واضح طور پر اور صدق دل سے قبول نہیں کریں گے وہ نہ تو ٹیکنالوجی حاصل کرسکتے ہیں اور نہ شاہراہ ترقی پر گامزن ہوسکتے ہیں۔

مسلمانانِ عالم کے لیے ایسا درشت اور توہین آمیز لب و لہجہ اختیار کرنے کی ضرورت اہل مغرب کو اس لیے پیش آتی ہے کہ مسلمانوں کی اجتماعی نفسیات ساڑھے پانچ سو سال کے دوران میں شدید قسم کے احساس کمتری میں مبتلا ایسے مریض کی سی ہو کے رہ گئی ہے جس پر اب کوئی میڈیسن اثر نہیں کرتی —— دنیا جہان سے بیزار، افیونی طبیعت، کاہل، سست الوجود، اپنے حال میں مست، اپنی تقدیر پر شاکر، جو ہونا ہے ہو کر رہے گا، وحدت الوجود کا ایسا قائل کہ اپنے ارادے سے پلک جھپکنے کو بھی گناہ خیال کرے۔ مصنف اپنی مغربی تہذیب کا عرصۂ زوال ایک صدی بتاتا ہے، جبکہ مسلم نفسیات کو زوال پذیری کے جھٹکے سہتے سہتے ساڑھے پانچ سو سال ہوگئے ہیں۔

وہ کونسی حد فاصل ہے جہاں سے امت مسلمہ کا زوال اور ان کے مد مقابل مغربی طاقتوں کا عروج شروع ہوا؟ تواریخ میں وہ سال فتح قسطنطنیہ کا سال یعنی ۱۴۵۳ء لکھا ہے۔ کیوں لکھا ہے؟ اس کا جواب اس مضمون کے مطالب سے باہر ہے۔ صرف اتنا جاننا کافی ہے کہ اسی سال سے جدیدیت کا آغاز ہوا تھا۔ مفتوح قوم نے اپنی شکست کے اسباب کا صحیح تجزیہ کیا۔ غیر ضروری مابعدالطبیعات، غلط مذہب اور پاپائیت کے سخت گیر احتسابی نظام کو مسترد کرکے عقلیت اور تجربیت کا راستہ اختیار کیا۔ پہلے احیائے علوم اور اس کے کچھ عرصہ بعد اصلاح مذہب کی کامیاب تحریکوں نے اُس کے راستے کو آسان، منزل کو واضح اور ترقی کی رفتار کو تیز کردیا۔ چارسو سال کی مسلسل اور سخت جانفشانی کے بعد بیسویں صدی مکمل طور پر اہل مغرب کی صدی تھی۔ ذہن ونفس کی دنیا پر وہ سگمنڈ فرائیڈ کے ذریعے، حیاتیات کے شعبے میں ڈارون کی وساطت سے اور طبعی کائنات پر وہ آئن سٹائن کے بدست، بلا شرکت غیرے حکمرانی کرتے رہے۔ جوہری توانائی کا انکشاف، جس کے نتیجے میں ایٹم بم، ٹیلی ویژن، مواصلاتی سیارے، چاند کی تسخیر، مریخ کی مٹی کھرچ کر کیمیائی تجزیے کے لیے زمین کی لیبارٹری میں لانا، کمپیوٹر اور سوپر کمپیوٹر، اور لا تعداد گھریلو و دفتری اشیاء کی محیرالعقول ایجادات صرف اور صرف اہل مغرب کی تحقیق و محنت کے ثمرات ہیں، جن سے مسلمانان عالم اپنے اسلاف کی میراث سمجھ کر استفادہ کررہے ہیں، اور بیچاری مسلم نفسیات حیرت کدے کے ایک گوشے میں کھڑی، حیران و پریشان، ہمہ وقت گنگناتی رہتی ہے:

محوِ حیرت ہوں کہ دنیا کیا سے کیا ہوجائے گی

اُدھر مغرب میں تو سیکولرازم کی اسکرین کے پیچھے عیسائیت صیہونیت کے ہاتھ میں ہاتھ ڈال کر روز افزوں ترقی کے مراحل یکے بعد دیگرے طے کرتی گئی، اور ادھر مسلم نفسیات حیرتی بن کر اپنے باطن کے نہاں خانے میں خلوت نشین ہوگئی۔ ترکِ دنیا میں عافیت جانی۔ دین کو دنیا سے الگ کرکے موت کو زندگی پر فائق کرلیا۔ اللہ اکبر کی جگہ اللہ ہُو اللہ ہُو سے کرامات ہونے لگیں۔ بھولی بسری یادیں اُس کا سرمایۂ حیات بن کر اسے نوسٹیلجیا کا نفسیاتی مریض بنا گئیں۔ خلافت راشدہ اور خلافت اُمیہ تو دور کی بات ہے، خلافت عباسیہ کو بھی ختم ہوئے دو سو برس ہوچکے تھے۔ فتح قسطنطنیہ کے بعد عالم اسلام میں بڑی عظیم الشان سلطنتیں قائم ہوئیں، لیکن کسی ایک سلطنت نے بھی بیچاری مسلم نفسیات کا درد نہ جانا۔ خلافت عثمانیہ، ایرانی صفوی سلطنت، ہندوستان میں مغلیہ سلطنت۔ ایسا نہیں تھا کہ مسلمان سلاطین، بادشاہ اور شہنشاہ مغرب میں ترقی علوم سے بے خبر تھے۔ یہ بھی ناممکن تھا کہ مسلمان بادشاہوں کو وینس اور جنیوا کے باشندوں کی

ترقی علوم اور عروج دنیا کا علم نہ ہو، جس کی بدولت انہوں نے اسلحہ سازی میں نمایاں کارنامے انجام دیے۔ مسلمان سلاطین پرتگالیوں کی اُس مہارت سے بھی ناواقف نہ تھے جو انہوں نے جہاز رانی اور جہاز سازی میں حاصل کی تھی، اور جس کی وجہ سے وہ دنیا کے تمام سمندروں پر حکمرانی کررہے تھے، ان میں وہ سمندر بھی شامل تھے جو حج کے راستے میں پڑتے تھے۔

ہاں ہمیں یہ اعتراف کرنا پڑے گا کہ مسلمان بادشاہوں نے عالیشان مقبرے بنوائے، بڑے پختہ قلعے تعمیر کروائے، عظیم الشان مسجدیں بنوائیں، مسجدوں سے متصل مدرسے اور مکتب کھولے، اور ان کے سارے اخراجات اپنی گرہ سے پورے کیے۔ مسلم نفسیات کو پوری پوری تلقین کی کہ نمازیں پڑھا کرو، روزے رکھا کرو، زکوٰۃ دیا کرو، حج کیا کرو، قرآن کے گھوٹے لگایا کرو، حدیثیں رٹا کرو، لیکن خبردار اوکسفورڈ کی طرف نہ دیکھنا، کیمبرج یونیورسٹی پر نگاہ کی تو کفر و الحاد کی ناپاک روشنی سے تم اندھے ہوجاؤگے، پیرس یونیورسٹی کی طرف نہ دیکھو، جامعۃ الازہر میں جاؤ، جامعہ زیتون میں جاؤ۔ چنانچہ مسلم نفسیات کی پیچیدہ ڈوری میں ایک اور گرہ لگ گئی۔ تحقیق و تخلیق کے دروازے اُس پر بند ہوگئے۔ معقولات کی کھڑکی سے آتی ہوئی روشنی کفر قرار پائی، اور منقولات اور تقلید کی دہلیز پر حال کھیلتے رہنا مسلم نفسیات کا مقدر ٹھہرا۔ ساڑھے پانچ سو سال تک مسلسل حال پر قناعت کیے رہنا یہ مسلم نفسیات ہی کا حوصلہ ہے، مسلم نفسیات کس قدر سخت جان ہے!

مسلم نفسیات اگر مغرب کو اپنا حریف خیال کرتی ہے تو مغرب کا حال اس عرصے میں یہ رہا کہ وہ تحریک احیائے علوم، اُس کے بعد اصلاح مذہب، اُس کے بعد عظیم انقلاب، پھر انقلاب فرانس، پھر انقلاب صنعت، پھر انقلاب روس، پھر پہلی جنگ عظیم، پھر خلافت عثمانیہ کے خاتمے، پھر دوسری جنگ عظیم کے انقلابات سے گذرتا ہوا، پہلے برٹش ایمپائر کی صورت میں اور اب امریکی استعمار کی صورت میں، پنجۂ یہود بن کر مسلم معیشت، مسلم تہذیب اور مسلم وجود کی گردن پر اپنے دانت گاڑے ہوئے ہے۔ اُس نے مسلم ملکوں کی پوری پوری آبادی اور ان کے پورے پورے وسائل و ذرائع پر قابض و متصرف رہ کر، اور انہیں بھاری شرح پر قرضے اور اقتصادی امداد دے دے کر اُن کی روح اور نفسیات کو گروی رکھ لیا ہے۔

صدیوں سے موجود احساس کمتری پر مقروض کا سا احساس لاچارگی بھی مسلم نفسیات کی جڑوں میں بیٹھ گیا ہے۔ جب آدمی کسی بڑی بیماری میں مبتلا ہو کر ڈھے جاتا ہے تو اُسے کئی طرح کی چھوٹی چھوٹی بیماریاں بھی چمٹ جاتی ہیں۔ ڈپریشن اور ٹنشن، اور جانے کیا کیا الا بلا۔ حصول آزادی بیماریوں کو جھٹک دینے کا اچھا موقع تھا، لیکن مسلم ملکوں میں فوجی یا سول

حکمرانوں نے مغرب کے گماشتوں کا کردار ادا کیا۔ انہی کی طرح عوام کے حقوق غصب کیے، بدعنوانیوں اور بے انصافیوں کو پروان چڑھایا۔ عوام، جنہوں نے آزادی کی تحریکوں میں قربانیاں دی تھیں، یہ کہنے پر مجبور ہوگئے کہ ہمارے حکمرانوں سے انگریز یا فرنچ یا ڈچ ہی اچھے تھے کہ کم از کم ان کے گورنروں کے ہاں شرفا کی بیٹیاں تو برآمد نہیں ہوتی تھیں۔ اپنے گھر کے اندرونی مسائل سے مسلم نفسیات میں اجتماعی شیزوفرینا کے آثار پیدا ہوگئے۔ مسلم معاشروں کو چپ لگ گئی اور قوت مزاحمت ٹھٹھر کر رہ گئی۔ حکمران ٹولے اُن کے ساتھ جو سلوک چاہیں، کریں، وہ خاموشی سے ایک دوسرے کا منہ تکتے رہتے ہیں۔

مسلم نفسیات کسی قدر دُزدیدہ بھی واقع ہوئی ہے۔ تہذیبوں کے تصادم میں اس خوف سے کہ مقابل تہذیب کو ہماری خامیاں اور کمزوریاں معلوم نہ ہونے پائیں، مسلمان سچ کو چھپاتے اور جھوٹ کو نمایاں کرتے ہیں اور اس مقصد سے اپنی تاریخ کے حقائق کو مسخ کر لینے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ فلاں بادشاہ پنج وقتہ نمازی تھا، اسے تو اچھالیں گے اور وہ اپنے باپ بھائیوں کا قاتل تھا، اس کی پردہ پوشی کریں گے۔ اسی لیے مسلمان تلخ حقائق کا سامنا کرنے سے گھبرانے کے عادی ہوگئے ہیں، لیکن یہ عادت انہیں بہت مہنگی پڑ رہی ہے، کیونکہ ان کی نفسیات کی گہرائیوں میں جا کر گھر کر لیتی ہے اور مسلمانوں کی قوت عمل کو گھن کی طرح چاٹتی رہتی ہے۔ اپنی ہی پیدا کردہ خامیوں اور غلطیوں کو دوسروں کی سازش قرار دینے کا عمل اسی پردہ پوشی کی عادت سے پیدا ہوتا ہے۔

ان تمام چھوٹی بڑی بیماریوں نے جمع ہو کر مسلم نفسیات کو، دوسری عمل پسند تہذیبوں کے مقابلے میں، ڈے ڈریمر (دن میں خواب دیکھنے والا) بنا دیا ہے۔ مسلمان ہر وقت ایک خواب کی سی کیفیت میں مبتلا رہتا ہے۔ مستقبل قریب میں خلافت راشدہ کے نمونے پر اسلامی نظام کے قیام کی تمنا، ناآسودہ آرزو۔ خلافت راشدہ سے کم کا کوئی نظام مسلمان کی کسوٹی پر پورا نہیں اترتا۔ اتنی بڑی آسمانی نوعیت کا خواب ہر وقت، ہر لمحے مسلم نفسیات کے اندر پیدا ہوتا رہتا ہے، ٹوٹتا رہتا ہے، پیدا ہوتا رہتا ہے، ٹوٹتا رہتا ہے، اور یوں مسلم وجود اور مسلم ذہانت شق ہو کر رہ گئی ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کیا مسلم نفسیات دوسری تہذیبوں سے کشمکش کرتے وقت ہمیشہ کے لیے کچلی جائے گی؟ کیا مریض کے بحال ہونے کی کوئی امید ہے؟ ہاں، امید ہی نہیں، پورا یقین ہے۔ مسلم نفسیات کے اجتماعی لاشعور کی آخری گہرائیوں کے رگ ریشے میں وہ ایک چیز جو پیوست ہے اور جس نے اُسے دوسری تہذیبوں سے منفرد و ممتاز اور زیادہ طاقتور بنا رکھا

ہے، وہ ہے اس کا عقیدہ۔ مسلمانوں کے عقیدے کے حوالے سے مجھے ابن رشد کا ایک قول یاد آرہا ہے۔ اُس نے کہا تھا:

مسلمانوں کا علم الحقائق حواس، مشاہدات اور تجربات کی بنیاد پر نہیں، عقیدے کی بنیاد پر استوار ہے۔ ایک حقیقت وہ ہے جس کا علم عقل کے ذریعے فلسفیوں اور سائنس دانوں کو حاصل ہوتا ہے اور دوسری حقیقت وہ ہے جس کا علم وحی کے ذریعے انبیاءؑ کو، اور عقیدے کے ذریعے عام انسانوں کو حاصل ہے۔

ابن رشد نے کس تدبر سے وحی الٰہی کو عقیدے کی اساس پر عام انسانوں تک پہنچا دیا ہے۔ یہ عقیدہ کہ لا ریب فیہ ، یہ کہ اللہ کے سوا کوئی اللہ نہیں، یہ کہ محمدؐ آخری رسول ہیں، یہ کہ بالآخر انسان کے اعمال کا حساب کتاب ضرور ہوگا۔ توحید، رسالت اور آخرت پر مبنی یہ عقیدہ۔ یہ مردِ بیمار کو بحال کرنے کا ٹانک ہے، اک نسخۂ اکسیر ہے، جس دن بھی اسے استعمال کرے گا وہ اٹھ کھڑا ہوگا۔

اپنے اس عقیدے کی بنیاد پر پہلے بھی مسلمان بار بار نشاۃ اسلامیہ یا احیائے اسلام کی خاطر اٹھے ، بڑے بڑے مجددین اور مصلحین ان کی رہنمائی کے لیے دستیاب رہے، لیکن کبھی کوئی تحریک اس لیے کامیاب نہ ہوسکی کہ انہوں نے اپنے عقیدے کی طاقت کو علم کی طاقت سے آمیز نہیں کیا۔

مستقبل میں احیائے اسلام کی کوئی تحریک کامیاب نہیں ہوسکتی جب تک عقیدے کو علم کی طاقت سے ہم آہنگ نہ کیا جائے۔ عقیدہ مقصد ہے اور علم ذریعہ۔ عقیدہ ایمان ہے، علم عمل ہے، ایک وسیلہ ہے، ایک ہتھیار ہے۔ مغرب میں جتنے بھی غیر مسلم اسلام قبول کر رہے ہیں، وہ اسلام کے عقیدے کی بناء پر کر رہے ہیں۔ مسلمانوں کے علم کی بناء پر نہیں۔ اگر نشاۃ ثانیہ لانا مقصودِ مومن ہے تو اس کے لیے پہلے مغرب کی طرح مسلم دنیا کو تحریک احیائے علوم کی کٹھناؤں سے گذرنا پڑے گا، جو برس دو برس کی نہیں، دو چار صدیوں کی کہانی ہوگی، لیکن خبردار ہوشیار، مغرب کی تحریک احیائے علوم، جو اُسے معراج کمال تک لے آئی ہے، آج اس کے زوال کی نشاندہی بھی کر رہی ہے۔ وہ غلط مذہب کے خلاف شدید ردعمل کے طور پر پیدا ہوئی تھی۔ اس لیے اُس نے وحی الٰہی کو نظر انداز کیا اور عقل محض کو اپنے سارے علوم کی بنیاد قرار دیا۔ چنانچہ آج کے مغربی دانشور برملا اعتراف کر رہے ہیں کہ مغربی تہذیب اخلاقی اقدار سے ناآشنا ہوچکی ہے۔ وہ مادہ پرستی، خود پرستی اور بے ضمیری کی نفسیاتی بیماریوں میں مبتلا ہو کر کسی مسیحا کی تلاش میں ہے جو ملتا ہے تو اسلام کے عقائد میں ۔

آج مسلم نفسیات کو، مسلم اُمہ کو، سب سے زیادہ جس چیز کی ضرورت ہے وہ ہے احیائے علوم کی تحریک کا برپا ہونا، جو وحی الٰہی اور عقل کی آمیزش سے منظم کی جائے۔ اس کے لیے ہمیں عقل کے بارے میں اپنے رویوں میں تبدیلی پیدا کرنی ہوگی جو صدیوں سے مسلم نفسیات کی جڑوں میں بیٹھے ہوئے ہیں۔ سب جانتے ہیں کہ امام غزالی جیسا عظیم مفکر جب تصوف کے عشق میں مبتلا ہوا تو ریاضی اور سائنس کا دشمن ہوگیا۔ اسی طرح بابائے تاریخ اور مشہور فاضل عمرانیات ابن خلدون اپنی تاریخ کے مقدمے میں لکھتے ہیں:

> ہم نے سنا ہے کہ فرنگیوں کے ملک، بحیرۂ روم کے شمالی ساحلی علاقوں میں علوم طبیعی کا بڑا چرچا ہے۔ اس کی تعلیم مختلف درجوں میں بتکرار دی جاتی ہے اور ان علوم کی تفسیر و تشریح مفصل کی جاتی ہے۔ ان علوم کے جاننے والے بہت زیادہ ہیں اور طلبا کی تعداد بھی بے شمار ہے۔ اللہ بہتر جانتا ہے کہ وہ علوم کیا ہیں اور کیسے ہیں۔ لیکن ہم اتنا جانتے ہیں کہ طبیعیات کے مسائل دین اسلام اور ہمارے دینی معاملات سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے، اور نہ ہی ان کی کوئی اہمیت ہے۔ اس لیے ان علوم طبیعی سے ہمارا دور ہی رہنا بہتر ہے۔

لیکن افسوس کہ آج کے سنگین حالات کا چیلنج قبول کرنے کے لیے امام غزالی اور ابن خلدون کے بتائے ہوئے بعض راستوں پر نہیں چلا جاسکتا۔ ہمیں اپنی راہیں اپنے عقائد کے دائرے میں رہتے ہوئے اپنے پیش آمدہ حالات کے تقاضوں کے مطابق اپنی عقل و دانائی سے خود تراشنا ہوں گی۔ مردِ بیمار کو جلد بستر مرگ سے اٹھانے کے لیے عقیدے کا نسخۂ اکسیر پلانا ہوگا۔ علوم طبیعی کی بیساکھیاں اُس کے دونوں ہاتھوں میں تھما کر تجدید و احیائے اسلام کی منزل کی طرف جانے والا روشن راستہ دکھلا کر، تہذیبوں کے میدان کارزار میں فکری و علمی اجتہاد کی قوت سے جہادی جذبے سے کام لینا ہوگا۔ ۲۰۱۵ء تک سب سے بڑی اسلامی مملکت کا شیرازہ بکھرنے کی پیشین گوئی کرنے والے امریکی تھنک ٹینک کا جواب دینے کے لیے ایک اسلامی و پاکستانی ''تھنک ٹینک'' قائم کرنا ہوگا۔

یہ تھنک ٹینک کون قائم کرے؟ میں کہتا ہوں، ہر وہ انجمن یا ادارہ یا مجلس یا اکادمی جو آئے دن تقریبات اور چائے پارٹیوں کے ہنگامے برپا کرتی رہتی ہے، مثلاً آپ کی یہ ''انجمن ترقی مسلم نفسیات''۔ آپ چاہیں، تو آپ کا یہ اجلاس ختم ہوتے ہی '' انجمن احیائے علوم'' کی صورت میں ڈھل سکتا ہے۔ جارج بش کے سینے سے نکلی ہوئی زہرناک گولی ''کروسیڈ'' مسلم نفسیات کے سینے میں گڑ گئی ہے۔ اُسے نکالنے کی ذمہ داری مسلم ماہرین نفسیات ہی پر عائد ہوتی ہے۔ ہفتے میں ایک شام مسلم امہ کو پیش آمدہ مسائل پر گفتگو کیجیے۔ بحث مباحثہ کیجیے۔ مضامین پڑھیے۔ تحقیقی مقالات لکھیے اور لکھوایئے۔ حریفوں کو مسکت اور مدلل

جواب دیجیے۔ آج سے سو سال پہلے جب ہم افرنگ کی غلامی، صرف غلامی میں آئے تھے تو حالی بلبلا اٹھا تھا:

اے خاصۂ خاصانِ رُسل، وقتِ دعا ہے
امت پہ تری وقت، عجب آن پڑا ہے

لیکن آج رسولؐ کی امت پر جو وقت آن پڑا ہے، وہ حالی کے وقتوں سے کہیں زیادہ سخت، شدید اور بھاری ہے، اور یقیناً یہ وقت دُعا نہیں، وقت عمل ہے۔

☆☆☆

# اسلام اور جہان ☆

## جارج واشنگٹن یونیورسٹی کے پروفیسر سید حسین نصر سے ایک انٹرویو

انٹرویور: رومر ٹیلر ☆☆

پروفیسر سید حسین نصر کا شمار سائنس، عرفان اور فلسفۂ اسلامی کے صف اول کے ماہرین میں ہوتا ہے۔ آپ جارج واشنگٹن یونیورسٹی، میں اسلامیات کے پروفیسر ہیں۔ آپ ۱۹۳۳ء میں علمائے دین کے ایک گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم کے مراحل ایران اور امریکہ میں طے کیے۔ اس کے بعد آپ نے ماساچوسٹ انسٹی ٹیوٹ آف ٹیکنالوجی (MIT) میں فزکس اور ھارورڈ یونیورسٹی میں جیالوجی اور جیوفزکس کے مضامین میں اپنی تعلیم جاری رکھی اور بالآخرموخرالذکر دانشگاہ سے History of Science & Philospwithout میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ سائنس اور اسلامک کاسالوجی اس سلسلے میں آپ کی تحقیق کے خصوصی موضوع تھے۔

ڈاکٹر حسین نصر ۱۹۵۸ سے ۱۹۷۹ء تک تہران یونیورسٹی میں تاریخ علم و فلسفہ کے استاد رہے۔ اس اثنا میں امریکن یونیورسٹی بیروت میں قائم آغا خان چیئر فار اسلامک اسٹڈیز کے لیے جس شخص کا سب سے پہلے انتخاب عمل میں آیا وہ آپ ہی تھے۔ آپ سابقہ آریا مہر یونیورسٹی کے وائس چانسلر بھی رہے۔ اس کے علاوہ آپ کو ایران کی انجمن فلسفہ کے بانی ہونے کا اعزاز بھی حاصل ہے۔

۱۹۷۹ء میں اسلامی انقلاب کی جدوجہد کے زمانے میں پروفیسر سید حسین نصر ایران سے امریکہ منتقل ہوگئے جہاں ابتدا میں آپ ٹمپل یونیورسٹی فلاڈلفیا میں پڑھاتے رہے اور پھر آپ نے اپنی موجودہ حیثیت میں جارج واشنگٹن یونیورسٹی میں تدریس کا آغاز کیا۔ آپ کو دنیا بھر میں جگہ جگہ لیکچر دینے کا اعزاز حاصل ہے اور آپ وہ پہلے مسلمان دانشور ہیں جنہیں ۱۹۸۱ء میں ایڈنبرا یونیورسٹی کی جانب سے Gifford's Seminars کے سلسلے میں مہمان مقرر کے طور پر شرکت کی دعوت دی گئی۔ آپ کی یہ تقاریر بعد میں ''دانش اور قداست'' کے نام سے شائع ہوئیں۔(۱)

دینی امور میں بحث وتمحیص کے شوق نے آپ کو مشہور عیسائی، یہودی، ہندو اور بدھ مذاہب کے دانشوروں اور متکلمین سے مذاکروں اور مباحثوں کی طرف راغب کیا۔ نصر سائنس، فلسفہ، عرفان اسلامی، نیز روایت و جدیدیت کے موضوعات پر متعدد کتابوں اور مقالات کے مؤلف ہیں۔ *قلب اسلام* (۲) ان کی تازہ ترین کتاب ہے۔ آپ ادارۂ مطالعات روایت پرستی،

---

☆ بشکریہ مجلہ *چشم انداز*، شمارہ چہارم، مہرماہ ۱۳۸۲ شمسی

☆☆Editor, *Voice Across Boundries*. 1- Crossroad, 1981. 2- Harper,2002

جس کا کہ امریکا میں مرکز ہے، کے سربراہ ہیں۔ مختلف ادیان کی روایات کے بارے میں ایک مجلہ بنام سوفیا بھی اسی مرکز سے شائع ہوتا ہے۔ آپ بیسویں صدی کے ایک الجزائری صوفی (شیخ احمد العلوی) سے بیعت ہیں۔

س: غالباً یہودیت کی طرح دین اسلام کی جڑیں بھی ایک متحارب اور متشدد ثقافت سے ابھری ہیں۔ لیکن اسلام کی ابتدائی ترقی کے بعد صلح و آشتی، علمی و تہذیبی رشد و ترقی اور حسن سلوک کے طویل دورانیے واقع ہوئے۔ کیا یہ تاریخی حقائق ایک دوسرے سے مکمل طور پر جدا ہیں؟ آپ سے درخواست ہے کہ جہاں تک ہوسکے دین اسلام کے ایک دین کے طور پر ابھرنے میں اسکی جڑوں کی تاریخی تکوین اور طریقہ اثر کی توضیح دیں؟

نصر: اجازت ہو تو آپ کی بات کی تصحیح کروں۔ اسلام کی جڑیں جنگ و جدل کی ثقافت میں نہیں بلکہ اس کی بعثت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ اسلام عرب کے باہم متحارب قبائل کے درمیان ظہور پذیر ہوا۔ خدا نے اسے جنگ و جدل اور خشونت زدہ قبائلی ماحول کے خاتمے کے لیے نازل کیا۔

تمام انسانی معاشروں کی تاریخ جنگ و جدل سے عبارت ہے اور اس سلسلے میں اسلام مستثنیٰ نہیں۔ اسلام کی تاریخ یہودیت یا عیسائیت سے زیادہ جنگوں سے عبارت نہیں۔ جب پیغمبر اکرمؐ مکہ سے ہجرت کرنے پر مجبور ہوئے تو آپ کی زندگی مبارک کو خطرات لاحق تھے چنانچہ ناگزیر طور پر آپؐ کو مدینہ میں کئی دفاعی جنگیں لڑنا پڑیں، لیکن جس وقت آپ مکہ تشریف لائے تو آپ نے ایک بھی قطرہ خون بہائے بغیر مکہ میں امن قائم کردیا۔ اسی طرح آپؐ کی وفات کے بعد پہلے چار خلفاء کے زمانے میں فرقہ وارانہ اور گروہی جنگیں لڑی گئیں اور اس کے بعد ایک طویل پُرامن دور شروع ہوا جس کے نتیجے میں مذہب و ثقافت کے تمام میدانوں میں ترقی ہوئی۔

بہت سے دیگر ادیان، یہاں تک کہ ہندومت جو نرم روی میں شہرت رکھتا ہے، کے مقابلے میں اسلام زیادہ حسن سلوک اور نرمی کا مظاہرہ کرتا ہے۔ درحقیقت پیغمبر گرامیؐ یہود و نصاریٰ کا بہت احترام کرتے تھے اور انہیں اہل کتاب کہتے تھے۔ مدینہ میں یہودیوں کے خلاف آپؐ کی جنگیں ان کی یہودیت کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کی [اسلام کے] کی دشمنوں کے ساتھ سازباز اور غداری کی وجہ سے ہوئی تھیں۔ اسی غداری کے جرم کی پاداش میں بعض یہودیوں کو قتل بھی کیا گیا۔ تمام یہودیوں اور عیسائیوں کو مسلمانوں کی حمایت حاصل تھی اور وہ مسلمانوں کے درمیان پرامن زندگی گذارتے تھے۔

س: مسلمانوں میں جو یہودی اور اسرائیلی مخالف جذبات پائے جاتے ہیں اس کے بارے میں

آپ کیا کہیں گے؟

نصر: یہ جذبات جدید دور کی پیداوار ہیں اور عربوں اور اسرائیلیوں کے درمیان ایک لادین اور سیکولر نظریے کے طور پر علاقے میں صہیونیت کی ترویج اور فلسطینی سرزمین کے تاراج کیے جانے کے ردعمل کے طور پر پیدا ہوئے ہیں۔ جب بھی عربوں اور اسرائیلیوں کے درمیان عدل کی بنیاد پر اختلافات حل ہوگئے یہودیوں کے خلاف بہت سے نفرت آمیز جذبات خودبخود ختم ہوجائیں گے۔ تاریخی لحاظ سے زیادہ تر اسلامی ممالک میں عیسائی اور یہودی آرام سے زندگی بسر کرتے تھے۔ مصر میں عیسائی برادری آج تک باقی ہے۔ اسلامی معاشروں میں رہنے والے یہودیوں کا چال چلن بہت سے یورپی ممالک کی نسبت بہتر تھا۔ پندرھویں صدی میں جب مسلمانوں کے ساتھ ساتھ یہودیوں کو بھی ہسپانیہ سے نکال دیا گیا تو وہ شمالی افریقہ اور ترکی میں بس گئے۔ ان کے نئے معاشروں نے بہت ترقی کی۔ مثلاً آج بھی ایران میں بعض یہودی اور عیسائی پارلیمنٹ کے رکن ہیں۔ یہاں تک کہ ۱۹۹۱ء میں جب امریکہ نے بغداد پر بمباری کی تب بھی عراقی مسلمانوں نے کسی عیسائی کو نقصان نہیں پہنچایا۔

س: یہودیوں اور عیسائیوں کی مقدس کتابوں کی طرح قرآن مجید میں بھی مختلف صلح آمیز اور جنگ جویانہ اعمال کے بارے میں آیات موجود ہیں۔ کیا آپ قرآن مجید کی مختلف تفاسیر کے آئینے میں جنگجویانہ روش کے بارے میں کچھ بتائیں گے؟ قرآن کی نظر میں جنگ سے مراد کیا ہے؟

نصر: جنگ کے بارے میں قرآنی آیات انگلیوں پر گنی جاسکتی ہیں لیکن افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ مغرب میں بعض افراد ہمیشہ انہی آیات کو نکالتے اور ان پر تنقید کرتے رہتے ہیں اور اس حقیقت کو بھلا بیٹھتے ہیں کہ تورات میں جنگ کے بارے میں نسبتاً زیادہ آیات موجود ہیں۔ قرآن مجید میں جنگ کو صرف ایک دفاعی عمل کے طور پر بیان کیا گیا ہے اور اسلام غیر مسلح و بے گناہ سویلین افراد کو جن میں خواتین اور بچے شامل ہیں، قتل کرنا جائز قرار نہیں دیتا۔ ''جہاد'' کی اصطلاح سے مراد خدا کی راہ میں کوشش کرنا ہے جبکہ مغرب میں یہ لفظ غلط معنیٰ میں پیش کیا گیا ہے۔ اس کا عمیق ترین مفہوم کسی فرد کا عارفانہ منازل طے کرنا ہے نہ کہ ایک مقدس جنگ لڑنا۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کا ایک معنیٰ ضرورت کے وقت مسلمانوں پر معاشرے کی حفاظت کے لیے خود کو دفاع کے لیے آمادہ رکھنا بھی ہے۔

س: یہی وہ فرق ہے جو جہاد اکبر اور جہاد اصغر میں ہے۔ کیا آپ اس کی مزید وضاحت کریں گے؟

نصر: جی ہاں، جہاد اکبر کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنی شہوانی اور مادی خواہشات پر قابو پانے کے لیے باطنی طور پر کوشش کرے جبکہ جہاد اصغر سے مراد اپنے وجود سے خارج دفاعی جنگ

ہے۔ اہلِ مکہ کے خلاف ابتدائی جنگوں میں سے ایک کے اختتام پر، پیامبر اکرمؐ نے اپنے جانثاروں کو مبارکباد دیتے ہوئے فرمایا کہ ''تم بیرونی جہاد سے فارغ ہوگئے تو اب باطنی جہاد کی طرف اپنی توجہ مرکوز کردو۔'' آپؐ نے انہیں خبردار کیا کہ نفسانی خواہشات کے خلاف جہاد بیرونی دشمن کے خلاف جہاد کی نسبت زیادہ اہم اور بڑا ہے۔

س: جنگ کے لیے عربی زبان میں ''حرب'' کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ اس اصطلاح اور ''جہاد'' کے مفہوم میں کیا فرق ہے؟ نیز آج کل کی اسلامی گفتگو میں لفظِ ''جہاد'' کا استعمال اتنا زیادہ کیوں ہوگیا ہے؟

نصر: حرب جنگ کے اُس متعارف مفہوم میں مستعمل ہے جس کے بارے میں اسلام نے قواعد وضوابط مقرر کیے ہیں۔ جس طرح کلمۂ جہاد کے لیے مخصوص دینی معانی و مفاہیم موجود ہیں یعنی خدا کے لیے خدا کے وصال کی راہ میں کوشش کرنا۔ لیکن یہ لفظ تمام مقاصد کے لیے استعمال ہوا ہے۔ مثال کے طور پر عیسائی اصطلاح ''Crusade'' یعنی ''صلیبی جنگ'' پر غور کیجیے۔ پوپ اوربن (Urban) اس اصطلاح سے مراد گیارھویں صدی میں اسلام کے خلاف لڑی جانی والی '' مقدس جنگیں'' لیتے ہیں۔ اسی طرح آپ دیکھتے ہیں کہ بیسویں صدی میں صدر جمہوریہ امریکہ جانسن اسی اصطلاح کو غربت و افلاس کے خلاف جنگ کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ لفظِ ''جہاد'' اپنے حقیقی اور مجازی دونوں مفاہیم میں استعمال ہوا اور ہر دوسرے معاشرے کی طرح، بعض اوقات جنگیں ظاہری طور پر جھوٹے ناموں سے بھی لڑی جاتی ہیں۔ تاریخ کے مختلف ادوار میں ایسا بھی ہوا کہ بعض سلاطین اعلان جہاد کرتے تھے لیکن اس سے دل میں مراد ایسی جنگ لیتے تھے جو کسی سرزمین پر قبضہ یا دشمن کو مغلوب کرنے کے لیے لڑی جائے اور اُس جنگ کو جہاد فقط اس لیے کہتے تھے تاکہ وہ اپنے اقدامات اور پالیسیوں کو شرعی طور پر درست قرار دے سکیں۔ اپنی سیاست اور پالیسیوں کو اس طرح نافذ کرنا قانونی اور شرعی لحاظ سے جہاد نہ تھا۔ جہاد کا اعلان فقط ایک اسلامی حکومت کا سربراہ علمائے دین کے مشورے ہی سے کرسکتا ہے۔ مثال کے طور پر مصر کا صدر جہاد کا اعلان نہیں کرسکتا کیونکہ وہ ایک حکومت کا سیکولر سربراہ ہے۔

س: اسلام میں سیاسی موضوعات پر بھی گفتگو کی گئی ہے اور تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو بعض دینی و سیاسی مصلحین نے اپنے اہداف کے حصول کے لیے خشونت آمیز اور متشدد رویہ بھی اختیار کیا۔

نصر: مسیحیت کے برعکس، جس کے مطابق حضرت عیسیٰؑ اپنے پیروکاروں سے کہتے ہیں کہ جو

چیز خدا سے متعلق ہے اسے خدا کو سونپ دیں اور جو شاہ (سیزر) سے متعلق ہے وہ اس پر چھوڑ دیں۔ اسلامی عقیدے کے مطابق سب کچھ خدا سے مربوط ہے۔

اسلامی قانون اور شریعت دو بنیادوں پر استوار ہے۔ ایک پیغمبر اکرمؐ پر اترنے والی وحی جو قرآن کی صورت میں موجود ہے اور دوسری پیغمبر اسلامؐ کی احادیث، سنت اور سیرت۔ یہی دو چیزیں اسلام کے مقدس قانون، جسے اصطلاح میں شریعت کہا جاتا ہے، کے اصل مآخذ ہیں اور اسی طرح دو دوسرے مآخذ یعنی اجماع اور قیاس☆ پر یہ قانون استوار ہے۔عیسائیت کے پاس انجیل میں معاشرے کے لیے کوئی واضح قوانین موجود نہیں ہیں۔ حضرت موسیٰؑ اور پیغمبر اسلامؐ کے برعکس حضرت عیسیٰؑ نے معاشرتی زندگی کے لیے واضح قوانین کی بنیاد نہیں رکھی۔ چنانچہ مختلف عیسائی معاشرے مجبور ہیں کہ وہ مختلف علاقائی ثقافتوں پر مبنی قوانین پر عمل کریں۔اس کے برعکس اسلام میں قانون یا شریعت اور دین کے درمیان چولی دامن کا تعلق ہے۔ ظہور اسلام کے دو سو سال بعد سے اسلامی معاشرے میں تحقیق اور تلاش و جستجو کا رواج زیادہ تر موجود رہا۔ چنانچہ اسی وجہ سے فقہ یا اسلامی قانون نے تیزی سے ترقی کی۔ابتدائی مسلمان فقہاء واضح قانونی راہ و روش کو محکم اور قائم کرنے میں لگے رہے تاکہ قرآنی احکام کے مطابق ایک صالح، مساوی اور انصاف پسند معاشرہ تشکیل پا سکے۔ سلاطین اور خلفاء کو چاہیے تھا کہ عوام کی فلاح و بہبود کے لیے شریعت کی بنیاد پر حکومت کرتے لیکن دیگر تمام انسانی معاشروں کی طرح بعض حکمران تو دوسروں سے بہتر تھے جبکہ بعض حکمرانوں نے ظلم و ستم اور قتل و غارتگری کی جس سے بچنے کی خاطر مظلوم طبقات عموماً علماء یا مذہبی لیڈروں کے ہاں پناہ لینے پر مجبور ہو جاتے تھے۔ مختلف مواقع پر بعض گروہوں نے یہ محسوس کیا کہ ظالم حکمران نے شریعت اور حقیقی اسلام سے جو عدالت اور مساوات پر مبنی ہے شدید انحراف کیا ہے۔ لہٰذا انہوں نے حکمرانوں کی مخالفت میں سیاسی اور اصلاحی تحریکیں بھی شروع کیں اور شاید اسی قسم کی کاروائیوں کی بدولت فضا خشونت آمیز اور پُرتشدد ہوگئی۔

انسانی معاشرے میں خشونت اور نفرت کا مسئلہ بہرحال ایک حقیقت ہے۔ اسلام نے اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا بلکہ چاہا ہے کہ حتی المقدور جنگ اور خشونت کو کم سے کم کرے اور غیر مسلح، بے گناہ افراد خصوصاً بوڑھوں، خواتین اور بچوں پر ہاتھ نہ اٹھایا جائے۔بہرحال تاریخ عیسائیت کے مقابلے میں اسلام کی تاریخ میں تشدد کم ہی ہے۔

س: مغرب کے متعلق ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ یہ عالم اسلام ہی کا پروان چڑھایا ہوا علمی، تہذیبی اور فلسفی سلسلہ تھا جس نے بالآخر قرون وسطیٰ میں یورپ کی تحریک احیائے علوم اور روشنی

☆ اہل تشیع کے نزدیک ادلہ اربعہ یعنی قرآن، سنت، عقل اور اجماع اسلامی مآخذ ہیں، قیاس نہیں۔(مترجم)

کی منزل کی طرف رہنمائی کی۔اٹھارویں اور انیسویں صدی عیسوی ہی میں یورپ کی ترقی پذیر اقتصادیات نے طاقت کے توازن کو بگاڑ دیا اور مشرق وسطیٰ، افریقہ اور ایشیا کے زیادہ تر زرعی معاشروں کو اپنی نوآبادیوں میں تبدیل کردیا۔ کیا آپ طاقت کے توازن میں اس تبدیلی کے عالم اسلام پر اثرات پر روشنی ڈالنا پسند فرمائیں گے؟

نصر: یورپ کی ترقی سولہویں صدی کے اوائل میں شروع ہوئی۔ اسلام شاید اس زمانے کی اہم ترین تہذیب تھی اور مغرب اس تہذیب کا بہت زیادہ حد تک مقروض ہے۔ مغربی دانش اسلامی دانش کی بنیاد پر پروان چڑھی ہے۔ گلیلیو کا ظہور بوعلی سینا اور اس جیسے دیگر مسلمان منجمین ہی کے مطالعے کا مرہون منت تھا۔ ہر چند کہ گلیلیو اور دیگر جدید سائنسدانوں کی ترقی یافتہ سوچ اسلامی تصور کائنات سے متفاوت فکر پر مبنی ہے لیکن تاریخی اعتبار سے عالم اسلام ایک اہم غلطی کا مرتکب ہوا۔ وہ سولہویں اور سترہویں صدی کی ایک فعال اور ترقی یافتہ تہذیب کی حیثیت سے داخلی امور اور الجھنوں میں پھنسا رہا اور اس نے یورپ کی مسلسل ترقی اور ایک غالب طاقت کی حیثیت سے ابھرنے کی طرف توجہ نہ کی اور غفلت برتی۔ مسلمان اہل یورپ کو ایک تندخو جنگجو ٹولے سے زیادہ، جو طاقتور بھی ہو، اہمیت نہ دیتے تھے۔اس زمانے تک تبادلات عملاً یک طرفہ تھے۔ اکثر یورپی عالم اسلام کے مقروض تھے۔ اس زمانے میں مسلمانوں کی طاقت کا محور ہندوستان میں مغل، ایران میں صفوی اور اسلامی سلطنتیں تھیں۔جب اہل یورپ نے ایشیاء کے چند دور دراز علاقوں پر قبضہ جمالیا تو بظاہر یہ ایک چھوٹا سا حادثہ نظر آتا تھا۔ ۱۷۹۸ء میں جب نپولین نے مصر پر قبضہ کیا تو تب عالم اسلام کو ہوش آیا۔ مصر عالم اسلام کے قلب میں واقع تھا اور ہرچند کہ اسے عثمانی یورش کا سامنا تھا تاہم وہ مملوک خاندان کے زیرنگیں تھا۔ مسلمان سلاطین میں صرف مملوک ہی ایک حکمران سلسلہ تھا جس نے مصر کو منگولوں کی یلغار اور تباہ کاری سے بچائے رکھا اور آخر کار منگول فوج کو شکست دے دی۔ اس بناء پر مصر پر نپولین کا قبضہ ان کے لیے ایک بہت بڑا جھٹکا تھا۔

یورپ ایک غالب طاقت میں تبدیل ہوگیا، چونکہ وہ سیکولر تھا۔ممکن ہے بعض لوگ یہ کہیں کہ قرون وسطیٰ کے بعد کے یورپ نے اپنی معنویت اور روح کو دنیوی طاقت کے بدلے فروخت کرڈالا۔ میں نے ہمیشہ کہا ہے کہ اگر عالم اسلام بھی اپنی تمام تر قوت کو کشف اور فلسفی، دینی اور عرفانی تحقیق کی بجائے دنیاوی طاقت کے حصول میں صرف کردیتا تو دنیا کی تسخیر کے وسائل و آلات اُس کے ہاتھ میں ہوتے۔

س: آجکل مسلمانوں کی اچھی خاصی تعداد مغرب میں زندگی گذار رہی ہے اور اسی طرح

اہل مغرب کی ایک بڑی تعداد (زیادہ آسان حالات میں نہ سہی) بہت سے اسلامی معاشروں میں موجود ہیں۔ اس امر نے شاید روایتی دارالسلام (جائے امن)، جہاں مسلمانوں کی اکثریت آباد ہوتی ہے، اور دوسروں سرزمینوں کے درمیان حد فاصل کو ختم کردیا ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ آپ دارالسلام میں آباد مسلمانوں کے مغرب سے متعلق بعض ردعملوں کی توضیح فرمائیں؟

نصر: ہمیں نپولین کے زمانے کی طرف لوٹنا ہوگا۔ جب اس نے عالم اسلام کے عین قلب میں واقع مصر پر قبضہ کرلیا تو مسلمان مبہوت اور متوحش ہوگئے۔ یہودیوں کی تاریخ کے برعکس تاریخ اسلام فتوحات سے بھری ہوئی ہے۔ قرآن کریم کی ایک آیت کے مطابق فرمان خدا ہے کہ اگر خدا مدد کرے تو کوئی بھی تم (لوگوں) پر غلبہ نہیں پاسکتا ہے (۱۶:۳) مسلمانوں کا یہ عقیدہ تھا کہ جب تک وہ خدا کے دین کی پیروی کریں گے۔ فتح یاب ہوتے رہیں گے لیکن اب جبکہ وہ شدید معنوی، دینی اور سیاسی بحرانوں سے دوچار تھے تو وہ اپنے آپ سے سوال کرتے کہ کمزوری اور عیب کس جگہ پر موجود تھا؟ اس سوال کے جواب میں تین نکتہ نظر اور تین جواب ان کے سامنے آئے:

۱۔ یہ عظیم شکست دنیا کے اختتام اور امام مہدیؑ یا نجات دہندہ کے ظہور کی علامت ہے۔

۲۔ مسلمان احکام اسلام کی پیروی، ویسی نہیں کررہے جیسی انہیں کرنا چاہیے۔ انہیں حقیقی دین کی پیروی کی طرف پلٹ جانا چاہیے۔

۳۔ اسلام کے پیغام کی جدید دنیا سے تطبیق ضروری ہے تاکہ مغرب کی کامیابی پر غلبہ پایا جاسکے۔

ان تینوں جوابات کے اپنے اپنے پیروکار موجود تھے۔ انیسویں صدی میں جدید مغرب کے مقابلے میں تین فکری دھاروں نے جنم لیا۔ ان تین امور میں امام مہدیؑ کی متوالی یا Messianic تحریکیں، بنیاد پرست جیسے سعودی عرب کے وہابی، اور تجدد پسند جیسے نوجوان ترک اور عرب لیبرلزم کے حامی شامل ہیں۔ یہ تحریکیں دو مرحلوں میں سامنے آئیں۔ پہلے انیسویں اور بیسویں صدی کے اوائل اور اس کے بعد دوسری عالمی جنگ میں۔ دوسرا مرحلہ پہلے سے متفاوت تھا ہر چند کہ اس میں متعدد امور مثلاً مہدی پرستی، جدت پرستی اور بنیاد پرستی اور وہ چیزیں جنہیں مغرب میں روایتی اسلام کہا جاتا ہے، شامل ہوگئیں۔

خود مغرب میں بھی ایک نئی حالت پیدا ہوگئی جس سے اسلام اور مغرب کے درمیان ایک معاندانہ تعلق کا ہیولیٰ سامنے آتا ہے۔

دوسری عالمی جنگ کے بعد مسلمان مغربی جدیدیت سے اہل مغرب کے مایوس ہوجانے کے متعلق آگاہ ہوگئے۔اُس زمانے میں یہ کیفیت ٹی ایس ایلیٹ کے اشعار یا رینی گنون کی کتاب ماڈرن دنیا کا بحران اور اسی طرح کی بہت ساری دوسری کتابوں میں جو عالم اسلام میں ترجمہ ہوکر اشاعت پذیر ہوئیں ہویدا تھی۔

اسی طرح سے وہ دولت و ثروت جو عالم اسلام میں در آئی اس نے صنعتی اور ماڈرنائزیشن (جدیدیت) کے عمل میں تیزی پیدا کی جس سے ان ممالک کے اندر اسلام اور مغرب کے اثر و رسوخ کے مابین کشیدگی کو تقویت ملی۔

عالم اسلام کے زیادہ تر ممالک سیاسی استقلال و آزادی سے ہمکنار ہوئے جبکہ مسلمان ثقافتی اور معاشرتی استقلال و آزادی کے لیے اب بھی چشم براہ ہیں۔ اسلامی معاشروں میں دین اب بھی ایک بالادست طاقت ہے۔ اس بنا پر بہت سے مسلمانوں کو یہ توقع تھی کہ وہ اسلامی معاشروں کو زندہ کریں گے اور استعماری طاقتوں نے جن ثقافتی اور اسلامی آداب و رسوم کا خاتمہ کردیا تھا انہیں وہ دوبارہ وہاں نافذ کردیں گے۔

مسلمان اپنی تمام تر کوششوں کے باوجود خود کو مغربی اقتصاد اور ٹیکنالوجی کے چنگل سے آزاد نہ کرسکے اور سیاسی لحاظ سے انہوں نے اپنے آپ کو ایک ایسے طبقے کے تسلط میں پایا جس نے مغرب میں تعلیم پائی تھی اور مغرب زدہ تھا اور اب اہل مغرب ہی کی حمایت سے اُن پر حکمرانی کررہا تھا۔جو کوئی بھی عالم اسلام کی شناخت رکھتا تھا وہ یہ بات درک کرلیتا تھا کہ یہ کشیدگیاں آخرکار بعض ردعملوں کی صورت اختیار کرلیں گے۔ میں ان پہلے مسلمانوں میں سے تھا جنہوں نے پچاس کی دہائی میں اس صورت حال پر بات کی۔

س: آپ نے بنیاد پرست اور روایت پرست کی اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ اسلام کے اندر ان دو گروہوں کے مابین جو فرق ہے اسے واضح کیجیے۔

نصر: ان دونوں کے درمیان بہت زیادہ فرق ہے۔البتہ بنیاد پرستی ایک مغربی مفہوم ہے جسکی جڑیں امریکن پروٹسٹینزم میں ہیں اور ۱۹۷۹ء میں پہلی بار ایران میں انقلاب اسلامی بپا ہوجانے کے بعد اس سے استفادہ کیا گیا۔ یہ ایک مغالطہ آمیز کلمہ ہے اور اس کے پرتو میں بہت سارے غیر متجانس عناصر موجود رہے ہیں اور اس کا مشہور ترین نمونہ سعودی عرب میں وہابیت ہے۔ جس چیز پر تمام بنیاد پرستوں کا ایکا ہے وہ مغرب، مغربی ثقافت سے نفرت اور مغربی سائنس اور ٹیکنالوجی سے عشق ہے۔ اسی طرح وہ ایک فعال عمل کی جانب رجحان رکھتے ہیں اور عام طور سے اسلام کے داخلی ابعاد مثلاً عرفان، فلسفہ اور فن کے مخالف ہیں اور ان کا

زیادہ تر رجحان قرآن کے بعض ظاہری اور متشابہ علمی مفاہیم کی طرف ہے۔ از روئے حقیقت یہ عوامی رجحان جسے سلفی رجحان کہا جاسکتا ہے کسی طرح بھی اصولی اور رسمی نقطۂ نظر کے زمرے میں شامل نہیں بلکہ اسلامی ارتھوڈکسی کے حاشیے میں قرار پاتا ہے۔

بنیاد پرستی جدیدیت کے سکے کا دوسرا رخ ہے۔ بنیاد پرستی اپنی معاصر صورتوں میں جدیدیت کے بغیر جامۂ وجود نہیں پہن سکتی کہ وہ بیک وقت ماڈرن ٹیکنالوجی کی بھی طلبگار ہو اور ماڈرن ثقافت کو بھی مسترد کرے۔ بنیاد پرستوں کی توجہ اور ان کی دعوت کی کشش نہایت ہی قوی ہے کیونکہ دوسری عظیم جنگ کے بعد اسلام کا تشخص اور اس کی روح سخت خطرے میں قرار پاچکی ہے۔اس کے باوجود مسلمانوں کی اکثریت بنیاد پرست نہیں، بلکہ روایت پرست ہے۔وہ اسلامی روایات پر مبنی اصولوں کی بنیاد پر قائم زندگی گذارنا چاہتے ہیں اور وہ بھی اس طرح کہ وہ اسلام کی غنی علمی، فنی، ثقافتی اور روحانی میراث کے حامل رہیں،جبکہ بنیاد پرست (اس کو) مسترد کرنے والے ہیں۔ روایت پسندوں کا رجحان عوامی ہے۔ بنیاد پرست بیرونی اور سطحی نہ کہ فلسفی جلووں کے دلدادہ ہیں جبکہ روایت پسند دین کے داخلی پہلوؤں فلسفہ، کیفیت دین اور روحانیت کی جانب مائل ہیں۔

روایت پرست ہمیشہ ہی موجود رہے ہیں لیکن مغرب ان کی طرف دیکھنے اور توجہ دینے کی طرف مائل نہیں رہا ۔ مغربی دانشور تغیر کے شیفتہ ہیں۔ وہ اصلاحات اور تغیرات کو دیکھتے ہیں لیکن پائیدار اور ہمیشہ ثابت قدم رہنے والے عناصر کی طرف اُن کی کوئی توجہ نہیں۔

اگرآپ کا کوہ ہمالیہ جانا ہو اور آپ سارا وقت پہاڑ میں لینڈ سلائیڈنگ یا چٹانوں کے گرنے کو دیکھتے رہیں تو اپنے سامنے موجود عظیم پہاڑ کے وجود کا احساس نہیں کرسکیں گے۔

س: اسامہ بن لادن جیسی شخصیت اس تصویر کے فریم ورک میں کیونکر فٹ بیٹھتی ہے اور خودکش حملے کرنے والے فلسطینیوں کے بارے میں آپ کا نقطۂ نظر کیا ہے؟

نصر: اس جگہ دو مختلف مسائل موجود ہیں اور انہیں ایک دوسرے سے الگ الگ کردینا چاہیے۔ اسامہ بن لادن خالص سعودی وہابیت اور مغربی مادہ پرستی کا ماحصل ہے۔جب ریاستہائے متحدہ روس نے افغانستان پر حملہ کیا تو امریکیوں نے ابتدا میں تیزی سے ردعمل نہیں دکھایا۔ افغانستان میں امریکا کا اس زمانے کا سفیر میرا دوست تھا۔وہ امریکی حکومت کو اس صورت حال سے متعلق خطرے پر مبنی پے درپے پیغامات بھیجتا رہا۔آخرکار جب امریکیوں نے اس کی بات پر کان دھرے تو انہوں نے سعودی عرب میں اپنے اتحادیوں کی طرف توجہ کی تاکہ فوجی اقدامات کو مالی لحاظ سے تحفظ فراہم کریں۔

اسی وقت اسامہ بن لادن کو افغانستان بھیجا گیا۔ وہ ایک عامل و مامور تھا۔ اس نے ایک مالدار سعودی گھرانے میں پرورش پائی تھی۔اس کے والد کے حکومتی حلقوں سے روابط تھے۔وہ اپنے گھرانے کا زاہد ترین فرد سمجھا جاتا تھا جس کا مستقبل نہایت شاندار تھا۔امریکیوں نے سعودی دولت سے اس کی تربیت کی لیکن اسامہ بن لادن اس نفرت کے ساتھ جو اسے اسلامی معاشروں کے بڑھتی ہوئے انحطاط اور زوال پذیری سے تھی اور جو اس کے خیال میں مغربی سیکولرزم کا نتیجہ تھا، بڑھا پلا تھا۔اُسے سعودی عرب کی مقدس سرزمین میں امریکہ خصوصاً امریکی سپاہیوں کی موجودگی سے نفرت تھی اور افسوس کہ اس نفرت نے اسے افسوسناک اقدامات پر آمادہ کیا۔ وہ ایک انتہا پسند بن گیا اور حتی کہ وہابیوں کی طاقت کے خلاف اٹھ کھڑا ہوا۔اگر امریکی بیس سال پہلے سعودی عرب کی مدد کے بغیر افغانستان چلے جاتے تو ۱۱ ستمبر کا واقعہ پیش نہ آتا۔

س: بن لادن آپ کی تعریف کے مطابق جدت پسند بنیاد پرست ہے اور افسوسناک اور مضحکہ خیز طریقے سے ماڈرن سیکولرزم کے مقابلے کے لیے ایڈوانس ٹیکنالوجی سے استفادہ کرتا ہے۔

نصر: جی ہاں، یہ درست ہے۔ وہ مغرب کو بلا سمجھے مسترد کرتا ہے اور اُسے یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ جسے مسترد کرتا ہے وہ آخر ہے کیا؟ لیکن خودکش حملوں کی کہانی اور ہے۔ بہت سے مسلمان اسے ناقابل قبول سمجھتے ہیں اور اس قسم کے اعمال ان کے نزدیک اغماض برتنے کے قابل نہیں ہیں، کیوں کہ خودکشی عام لوگوں کے قتل عام ہی کی طرح قانون اسلام کے مطابق ممنوع ہے۔ علماء کی صرف مختصر سی تعداد اسے آخری دفاعی حربے کے طور پر قابل قبول سمجھتی ہے۔ خودکشی اسلام میں ممنوع ہے اور اعداد و شمار کی رو سے مغرب کے مقابلے میں اسلامی معاشروں میں اس کی شرح نہایت کم ہے۔ اگر فلسطینیوں کے پاس بھی M-16 اور آپاچی ہیلی کوپٹر ہوتے تو وہ اپنے بدنوں سے ہتھیاروں کا کام نہ لیتے۔بحالات موجودہ یہ واحد چیز ہے جو ان کے لیے رہ گئی ہے۔بے شک ان کے اعمال ایک حد تک اس ظلم کا جواب ہیں جو ان پر دوسروں نے کیے ہیں۔اگر آپ مثال کے طور پر ۱۹۶۷ء کی سرحدوں کی طرف لوٹ جائیں اور مشرقی بیت المقدس کو دارالخلافے کے طور پر انہیں دے دیں اور ان کے بعض مالی نقصانات کی تلافی کردیں، جیسا کہ دوسری عالمی جنگ کے بعد یہودیوں کے ساتھ ہوا، جبکہ ظاہری طور پر یہ ممکن نظر نہیں آتا ہے کہ ایسے تمام فلسطینی جو لوٹ آئیں، ان سب کے لیے ایسی سہولتیں فراہم کردی جائیں، تو میرا یہ خیال ہے کہ جذبات ٹھنڈے پڑ جائیں گے اور مشتعل گروہ کمزور ہوجائیں گے اور آسانی سے جوانوں کو مزید ابھارا نہیں جاسکے گا۔ بے شک تاریخ میں یہ پہلی

بار نہیں کہ ہم نے ایسے واقعات کا مشاہدہ کیا ہو۔خودکش آپریشن دوسرے مقامات پر شنتو جاپانیوں اور ہندوؤں میں بھی موجود رہے ہیں۔ سیمسن نے جب داگون کے معبد کے ستونوں کو گرایا تو اس نے بم کے بغیر ہی خودکش حملہ کیا اور فلسطین کی عورتوں اور بچوں کو قتل کیا۔ذاتی طور پر میں ہر ایسی خودکشی کا مخالف ہوں جو بے گناہ لوگوں کو زد میں لے۔ چاہے یہ معاملہ جنگ کے دوران ہی کیوں نہ پیش آئے۔

س: آپ سے متعلق یہ عقیدہ مشہور ہے کہ اسلام اور دوسری دینی روایات کے درمیان اصولی طور پر کوئی جدائی اور تفاوت نہیں بلکہ یہ اختلاف اسلام اور سیکولرزم کے مابین ہے۔

نصر: جی ہاں، سب سے بڑی کشیدگی اسلام اور مغرب کے درمیان نہیں بلکہ دین اور سیکولرزم کے درمیان ہے۔سیکولرزم بلا تردید موجودہ دور کی ڈوگ میٹک ترین اور مسترد کنندہ آئیڈیالوجی ہے اور اپنی راہ میں موجود ہر چیز کو نیست و نابود کردیتی ہے۔ اسلام کے لیے سیکولرزم کو تحمل کرنا اور اُس کا مقابلہ کرنا دونوں عظیم چیلنج ہیں۔اسلام نے ہمیشہ دوسرے ادیان کے ساتھ صلح و آشتی کے ساتھ وقت گذارا ہے لیکن سیکولرزم کسی بھی دینی روایت کے لیے کوئی گنجائش نہیں چھوڑتا۔ اُس کا یہ چیلنج حتی کہ مغرب کو بھی درپیش ہے۔

دنیا کے متعلق آپ کے دو نظریے ہیں ایک مادی دنیا سے ماورا معنویت اور دوسرا مادیت سے متعلق ہے۔ ان دونوں کے درمیان رابطہ پیچیدہ اور مبہم ہے۔ اور ان دونوں نظریوں کے درمیان مفاہمت وہ عظیم ترین چیلنج ہے جس کا آج کی دنیا کو سامنا ہے۔

# بابائے طب ابو علی سینا

عظیم ایرانی طبیب، فلسفی اور منجم ابو علی حسین بن عبداللہ عرف ابو علی سینا ۳۷۰ ہجری میں بخارا کے نواح میں خرمیثن میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد عبداللہ سامانی حکومت کی جانب سے مالیات کی جمع آوری پر مامور ٹیکس آفیسر تھے۔ ان کی والدہ کا نام ستارہ تھا۔ ان کی پرورش بلخ میں ہوئی وہیں انہوں نے قرآن اور تمام علوم سیکھے۔ جیسا کہ انہوں نے خود لکھا ہے انہوں نے اکیس سال کی عمر میں فارغ التحصیل ہو کر تالیف و تصنیف کا کام شروع کیا۔
بائیس سال کے تھے کہ ان کے والد کا انتقال ہو گیا اور انہی کے منصب پر فائز ہو گئے۔ مگر بخارا کے سیاسی حالات کی نامساعدت کے باعث وہاں سے نقل مکانی کر کے خوارزم کے امرائے مامونیہ کے دارالحکومت گرگانج جانا پڑا جہاں خوارزم شاہ علی ابن مامون اور اس کے وزیر ابوالحسین احمد بن سہیلی کے مقرب بن گئے۔ اسی دوران میں خوارزم پر محمود غزنوی کا تسلط ہو گیا اور وہاں کے درباری اہل علم کو ہدایت کی گئی کہ وہ غزنی چلے جائیں۔ ابو علی سینا جو محمود کے تعصب سے واقف تھا، ابو سہل مسیحی کے ساتھ خوارزم سے فرار کر گیا اور ابیورد اور طوس کے راستے سے گرگان کی طرف بڑھا تاکہ وہاں قابوس بن وشمگیر کے دربار سے، جو دانشوروں کے حامی و ناصر کے طور پر معروف تھا، وابستہ ہو جائیں۔ لیکن جب وہ نہایت دشواری اور زحمت سے اس شہر میں پہنچا تو قابوس مر چکا تھا۔ مجبوراً بو علی سینا خوارزم کے ایک گاؤں میں واپس آ گیا۔ لیکن کچھ ہی عرصے کے بعد وہ دوبارہ گرگان چلا گیا اور اس بار اس کا وفادار ترین شاگرد ابوعبید جوزجانی اس کا ہم سفر تھا۔ اسی سفر کے دوران اس نے **المختصر الاوسط** اور **المبدأ والمعاد** جیسی کتابیں اور **قانون** اور **نجات** کا کچھ حصہ تالیف کیا۔
بو علی سینا ۴۰۵ ہجری کے لگ بھگ رے چلا گیا جہاں اس نے فخرالدولہ دیلمی کا علاج کیا۔ لیکن وہ زیادہ عرصہ تک اس شہر میں قیام نہ کر سکا اور اگلے سال کے شروع میں قزوین سے ہوتا ہوا ہمدان جا پہنچا، جہاں اس نے زندگی کے نو سال گزار دیے۔ یہاں وہ شمس الدولہ دیلمی کی توجہ سے ۴۰۶ ہجری سے ۴۱۱ ہجری تک وزارت کے منصب پر فائز رہا۔
۴۱۲ ہجری میں شمس الدولہ کے انتقال پر اس کا بیٹا سماء الدولہ جب تخت نشین ہوا تو اُس کی خواہش تھی کہ باپ کی طرح بو علی اُس کا بھی وزیر بنے لیکن شیخ اس بات پر راضی نہ

ہوئے۔ جسکے نتیجے میں دشمنوں کی سازش سے انہیں قید کرلیا گیا اوراسی حالت میں چار ماہ گذر گئے۔ شیخ کی متعدد اہم کتابیں اور رسائل اسی عرصے میں تالیف ہوئے۔ قید سے رہائی کے بعد شیخ الرئیس کچھ عرصے تک ہمدان میں رہا۔ اس کے بعد اپنے شاگرد ابوعبید جوزجانی کے ساتھ بھیس بدل کر اصفہان میں علاء الدولہ کاکویہ کے پاس چلا گیا۔

اس بادشاہ نے اس کا گرمجوشی سے استقبال کیا اور نہایت احترام سے پیش آیا۔ بوعلی سینا نے باقی عمر اسی بادشاہ کی خدمت میں بسر کی۔ بالآخر ماہ رمضان کے پہلے جمعہ کا دن تھا شیخ الرئیس کو ایک تخت روان پر منتقل کر دیا گیا تھا جسے دو سرخی مائل براؤن رنگ کے گھوڑے کھینچ رہے تھے۔ آفتاب آہستہ آہستہ افق میں ڈوب رہا تھا اور موذن کی گونجتی صدا مومنین کو نماز کی جانب بلا رہی تھی۔

بوعلی سینا اپنے لرزتے کانپتے ہاتھ اپنے شاگرد کی طرف بڑھاتا تو کھانسی کے پے در پے شدید دورے اس کے سارے وجود کو ہلاتے تھے۔ ایسے میں اس کے لباس کے ایک گوشے پر خون کے چند قطرے نمودار ہوئے جس کے بعد وہ صرف اتنا کہہ سکا:

"وہ حاکم جو سالہا سال سے میرے جسم کو بخوبی چلا رہا تھا بدقسمتی سے اب وہ اس حالت میں نہیں رہا کہ اپنے کام کو جاری رکھ سکے۔ گمان یہی ہے کہ اب میرے دنیا سے کوچ کا وقت آچکا ہے۔ ابوعبید کا چہرہ آنسوؤں سے بھیگ گیا۔ وہ کچھ کہنا چاہتا تھا لیکن زبان نے ساتھ نہ دیا۔ اسے سمجھ نہیں آرہی تھی اور نہ ہی وہ سمجھنا چاہتا تھا کہ کل سے اب تک، کہ اُس کی طبیعت بہتر ہوگئی تھی، بالآخر کیا ایسی بات ہوئی ہے کہ اُس کا استاد کمزوری اور بیماری کے اس آخری مرحلے پر پہنچ گیا ہے۔ اتنے میں شیخ بولا: جو چیز تمہارے کام کی ہے تم اٹھا لو اور میرے باقی ماندہ سامان کو غربا میں تقسیم کردو۔ شیخ الرئیس کی سانسیں اکھڑنے لگیں۔ کچھ دیر رک کر وہ کہنے لگا:

کوشش کرو کہ میری تحریروں کو جمع کرلو۔ میں انہیں تمہارے سپرد کرتا ہوں۔ باقی اللہ تعالیٰ کو جو منظور ہوگا اُن کے استحقاق کے مطابق انجام پا جائے گا۔

اسکے بعد وہ خاموش ہوگیا، آنکھیں موند لیں اور اسی حالت میں کہنے لگا" ابوعبید، میرے دوست، اب میرے لیے قرآن کریم کی چند آیات کی تلاوت کرا!"

۴۲۸ ہجری کے رمضان کا پہلا دن تھا کہ شیخ الرئیس بوعلی سینا بیماری کی حالت میں ستاون سال کی عمر میں ہمدان میں اس دارفانی کو وداع کہہ کر وہیں پیوند خاک ہوگیا۔اُن کا مقبرہ اب اُسی شہر میں واقع ہے۔

سرزمین مشرق میں یونانی فلسفے کا ابو علی سینا سے عمیق تر اور دقیق تر مفسر پھر پیدا نہیں ہوا۔اس نے ارسطو کے فلسفے کو اسکندری دور کے مفسرین کی آراء اور نو افلاطونی فلسفے سے آمیزش دے کر اپنی مخصوص ذہانت سے اسلامی توحید کا اُس دن ایسا تڑکا لگایا کہ اس کی بدولت مشائی فلسفہ میں ایسے ایسے مباحث در آئے کہ اصل یونانی فلسفے میں اُن کا نام و نشان تک نہ تھا۔

# عبید زاکانی

## فارسی کا ایک طناز ادیب و شاعر

ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی☆

خواجہ نظام الدین عبیداللہ زاکانی۔ تخلص عبید۔ آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) کا مشہور ایرانی شاعر اور ادیب قزوین میں پیدا ہوا۔اسکی تاریخ ولادت کے بارے میں واضح معلومات دستیاب نہیں ہیں بجز اس کے کہ وہ ساتویں صدی ہجری کے اختتام یا آٹھویں صدی ہجری کے آغاز کے زمانے میں پیدا ہوا۔ حمد اللہ مستوفی کے مطابق اس کا تعلق خاندانِ زاکانیان سے تھا جو عرب قبیلہ بنی خفاجہ کی ایک شاخ تھا۔ یہ لوگ ایران ہجرت کر آئے اور قزوین کے حدود میں آباد ہوگئے۔ اس خاندان کی دو شاخوں کو عروج حاصل ہوا۔ ایک شاخ اہل علم کی تھی جو حدیث اور علوم منقول و معقول کے عالم تھے جبکہ دوسری شاخ کے افراد ''ارباب صدور'' یعنی وزراء اور اصحاب دیوان وغیرہ تھے۔ عبید کا تعلق اسی شاخ سے تھا۔تاریخ گزیدہ کے مؤلف نے اسے ''صاحب معظم'' کے لقب سے یاد کیا ہے، لیکن یہ بات واضح نہیں ہوسکی کہ وہ کس امیر یا بادشاہ کا وزیر رہا؟ اور نہ کسی تذکرہ و تاریخ ہی میں اس طرف کوئی اشارہ ملتا ہے۔ تاہم اتنا ضرور ہے کہ لڑکپن سے لے کر اس کی وفات سے کچھ عرصہ قبل تک سلاطین کے دربار میں اسے احترام کی نگاہ سے دیکھا گیا اور اس کا شمار ''مقدمینِ رجال'' میں رہا۔ غالباً اسی بنا پر اسے مختلف خطابات (''صاحب معظم''، ''خواجہ'' اور ''صاحب اعظم'') سے یاد کیا جاتا رہا۔

عبید کے ابتدائی حالات معلوم نہیں لیکن چونکہ خاندان زاکانیان کی ارباب صدور والی شاخ سے تعلق تھا اس لیے قدرتی طور پر اس کی تربیت اس نہج پر ہوئی ہوگی کہ وہ اس جماعت کا ایک فرد بن سکے، یعنی مختلف علوم و فنون اور خط و ادب وغیرہ سے، جو اس وقت کے اسلامی معاشرے میں رائج تھے، وہ آراستہ ہوا، جن سے اس نے فنِ شعر و نثر میں کام لیا۔

---

☆ یزدانی سٹریٹ، ملت پارک، ملت روڈ، سمن آباد، لاہور

شیخ ابو اسحاق اینجو کی فارس میں سلطنت (۷۴۲۔۷۵۸) کے دوران عبید عراق سے فارس میں آکر آباد ہوگیا۔ آل مظفر کے زمانے میں وہ کرمان چلا گیا جہاں شاعر اور ادب دوست بادشاہ شاہ شجاع نے اس کی پذیرائی کی۔ ۷۶۷ ہجری (۱۳۶۶ء) میں شاہ شجاع ہی کے ساتھ شیراز چلا گیا اور مرنے سے کچھ عرصہ پہلے تک اس کے دربار سے وابستہ رہا۔۷۷۱ اور ۷۷۲ ہجری (۱۳۷۰ء) کے درمیانی عرصے میں اس نے وفات پائی۔ ایک کلیات اس سے یادگار ہے جس میں سنجیدہ اشعار (قصائد و غزلیات و ترجیعات وغیرہ)، ہزلیہ اشعار، مثنوی عشاق نامہ، قطعۂ طویل بنام موش و گربہ اور کچھ نثری چیزیں ہیں، لیکن ان سب کی مجموعی ضخامت کچھ زیادہ نہیں۔ اس کی سنجیدہ شاعری کا اپنا ایک مقام ہے۔

اس کی ہزلیہ و طنزیہ شاعری کے بارے میں ایران کے مشہور محقق و مؤرخ ادیب ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا کی رائے ہے کہ اس نے ایسے اشعار اپنے معاصرین کے کردار و گفتار اور فکر و اندیشہ کی عیب جوئی و عیب گوئی کے ارادے سے کہے ہیں، لیکن بے خبروں نے ان اشعار کو ہزل و مضحکہ کی قسم قرار دیا اور اسی بنا پر اسے ہجوگو جہنمی کے لقب سے نوازا، جبکہ اس کے اشعار و آثار میں ہجو شاید ہی کہیں نظر آتی ہے، اور اگر کچھ ہے تو وہ ہجو نہیں بلکہ اس دور کے غلیظ انسانوں پر تنقید ہے جو اسی تند زبان کے لائق ہیں جو عبید نے ان کے لیے استعمال کی ہے۔ اس نے خطابیہ و ہزل کے انداز میں ریاکاری کے پردے چاک کیے ہیں۔ اس کے یہاں جو رکاکت و عریانی نظر آتی ہے وہ ''خبیثات'' میں سعدی کے انداز کی یاد دلاتی ہے، اس ضمن میں وہ سوزنی کا بھی پیروکار ہے کہ ایسے کلمات کے استعمال کو عیب و خطا سے پاک جانتا ہے۔ تاہم اس کے کلام میں لطیف شوخیوں کے حامل اور رکیک کلمات سے عاری کچھ ایسے اشعار و قطعات بھی ہیں جو نہایت استادی و مہارت کے ساتھ کہے گئے ہیں (**تاریخ ادبیات در ایران**، جلد ۳، ص ۹۷۰ بعد)

ایران کے ایک اور مشہور ادیب و محقق اور **کلیات عبید زاکانی** کے مرتب مرحوم عباس اقبال آشتیانی نے بھی عبید کی ''ہزل گوئی'' کے اسباب و پس منظر پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔ وہ اسے نابغۂ ایران اور عظیم فرانسیسی شاعر والٹیر کے مشابہ قرار دیتا ہے۔ وہ اسے ہزل گو نہیں کہتا بلکہ اسے ہزل گو کہنے والوں پر تنقید کرتا اور کہتا ہے کہ اس نے کسی قسم کے مادی فوائد کی خاطر اس قسم کی شاعری نہیں کی، بلکہ اس کا مقصد عظیم تھا اور اس کا شاہباز ہمت اور اس کی بلند نظر، کوتاہ بینوں کی نظروں سے بہت بلند افقوں پر محو پرواز رہے ہیں۔ اس کے بعد آشتیانی نے اس دور کی معاشرت کی تصویر کشی کی ہے جس نے عبید ایسے صاحب علم و

فضل کو یہ راہ اختیار کرنے پر مجبور کیا (ملاحظہ ہو مقدمہ) فرانس کے ایک مستشرق موسیو فرتہ نے بھی *لطائف عبید زاکانی* کے مقدمے میں کچھ ایسے ہی خیالات کا اظہار کیا اور اسے ہزال کہنے کی بجائے شعر میں اولین لطیفہ سنج و نادرہ سرا کہا ہے جس کے اس انداز میں کوئی بھی اس کے پائے تک نہیں پہنچا۔

بہر حال عبید کے دفاع میں جو کچھ بھی کہا جائے اس سے اس حقیقت کو نہیں جھٹلایا جاسکتا کہ وہ ایک پھکڑ باز شاعر و ادیب ہے؛ بالخصوص ہزلیہ و طنزیہ شاعری میں تو وہ بعض جگہ خاصا محتاط ہوجاتا ہے، ہاں نثر میں، بجز چند ایک رکیک مقامات کے، وہ واقعی بڑا طناز ہے۔ اس کے طنز کے نشتر بڑے کاری ہیں۔ یہاں اس کی ایسی شاعری اور نثر کے کچھ حصوں کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

اس کے دور میں ارباب علم و ہنر کی حالت پتلی تھی (اور یہ اسی دور پر منحصر نہیں۔ فارسی شاعری کی ساری تاریخ دیکھ ڈالیں اس میں ہر دور کا شاعر یہی شکوہ کرتا نظر آئے گا۔) فسق و فجور اور رندی کا دور دورہ تھا اور بیشتر ایسے ہی لوگ ارباب جاہ و حشمت تھے۔عبید ایک حساس اور صاحب شعور شاعر تھا، معاشرے کے اس فساد کو کیونکر پسند کرتا۔ اس نے کسی دوسرے شاعر کے ایک مصرعے پر گرہ لگا کر اس فساد کی بالواسطہ عکاسی کی ہے۔ وہ اپنے نامساعد حالات کا شکوہ کرتا ہے کہ اسے شاہ و وزیر و میر سے کچھ حاصل نہیں (حالانکہ وہ تمام عمر درباروں میں احترام کی نظر سے دیکھا گیا ہے لیکن چونکہ مقصد ایک خرابی کی نشاندہی ہے اس لیے یہ انداز اختیار کیا) جبکہ فسق و رندی اور قلاشی میں وہ کسی سے بھی پیچھے نہیں ہے، یعنی یہ خرابی عام ہے۔ وہ ہنر اور شعر و فصاحت سے باز رہنے کی تلقین کرتا ہے کہ ان سے تو کچھ بھی حاصل نہیں:

عجب بماندہ ام از بخت نامساعد خویش　　(کہ ہیچ بہرہ ندارم زشاہ و میر و وزیر)
بفسق و رندی و قلاشی از کہ ام کمتر　　(ہنر مگیر و فصاحت مگیر و شعر مگیر)

عثمان مختاری (م ۵۴۴ اور ۵۴۹ھ کے مابین) پہلا فارسی شاعر ہے جس کے یہاں ہمیں قرض پر اشعار ملتے ہیں۔ اس کے بعد عبید دوسرا شاعر ہے جس نے اس موضوع کو لیا ہے۔ بظاہر یہ اشعار سنجیدہ ہیں لیکن ان میں طنز کے چھپے ہوئے نشتر بھی ہیں؛ ایک مقروض کی حالت کی بڑی بھرپور عکاسی ہے۔ اس موضوع پر اس کے دو قطعے ہیں، لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ تذکرہ نگاروں کے مطابق تو درباروں میں اسے احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا اور ظاہر ہے اس لحاظ سے اس کی مالی حالت بھی اچھی رہی ہوگی، پھر اس کی توجہ اس موضوع

کی طرف کیونکر ہوئی؟ دوسری طرف اس نے جو تصویر کشی کی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ واقعی مقروض رہا ہوگا؟ یا پھر اس ضمن میں اس کا مشاہدہ بڑا گہرا ہے جس کی بنا پر اس نے اس موضوع کو خوب نبھایا ہے۔ بہرحال معاملہ کچھ بھی ہو اس کے ان اشعار میں طنز کے علاوہ مزاح کی بھی چاشنی ہے، یعنی اس کا انداز بیان کچھ اس ڈھب کا ہے کہ اس کے قاری کو اس سے اگر ہمدردی پیدا ہوتی ہے تو وہ مسکرائے بغیر بھی نہیں رہ سکتا۔ وہ لوگوں سے اپنی حالت کا مقابلہ کرتا ہے کہ وہ تو مزے کی زندگی بسر کر رہے ہیں اور خود وہ بلائے قرض کا شکار ہے۔ خدا کا فرض اور لوگوں کا قرض اسے تذبذب میں ڈالے ہوئے ہے کہ ان میں سے کسے وہ ادا کرے اور کسے چھوڑ دے۔ اگر دنیا کی کسی چیز کے ہاتھوں وہ نالاں ہے تو وہ قرض کا کھاتا ہے یا پھر قرض کا گواہ ہے جس سے وہ خوفزدہ ہے۔ شہر کا کوئی کونہ کھدرا اس نے نہیں چھوڑا جہاں سے اس نے قرض نہ لیا ہو۔ قرض اس کی گھٹی میں کچھ ایسا پڑ گیا ہے کہ وہ عزت و آبرو سے بے نیاز ہر کسی سے قرض مانگ لیتا ہے۔ قرض کے ہاتھوں اپنی اس حالت کی تصویر کشی اس نے اپنے ممدوح کو متاثر کرنے کی خاطر کی ہے کہ شاید وہ اسے اس سے نجات دلا دے کیونکہ اپنے پہلے قطعے میں اس نے اس مایوسی کا اظہار کیا ہے کہ کوئی اسے قرض سے نجات نہیں دلا سکا۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:

مردم بعیش خوشدل و من مبتلائے قرض　　　ہر کس بکار و بارے و من در بلائے قرض
فرض خدا و قرض خلایق بگردنم　　　آیا ادائے فرض کنم یا ادائے قرض
در شہر قرض دارم و اندر محلہ قرض　　　در کوچہ قرض دارم و اندر سرائے قرض
از صبح تا بشام در اندیشہ ماندہ ام　　　تا خود کجا بیابم ناگہ ز جائے قرض
مردم ز دستِ قرض گریزان و من ہمی　　　خواہم پس از نماز و دعا از خدائے قرض
عرضم چو آبروی گدایان بباد رفت　　　از بسکہ خواستم ز در ہر گدائے قرض

عبید نے اپنی نثر میں بھی بہت سے ایسے شعر کھپائے ہیں جو بیشتر اس کے اپنے اور حامل طنز و مزاح ہیں۔ ان کے بارے میں بعد میں بات ہوگی، پہلے اس کی ''موش و گربہ'' کے عنوان سے کہی گئی طویل نظم کی بات ہوجائے جو قصیدے کی ہیئت میں ہے۔ اس کی یہ نظم فن اور معنی کے لحاظ سے طنز و ظرافت کی بہترین مثال ہے۔ قافیے کے آخر میں حرف ''ن'' سے ایک خاص غنائیت پیدا ہوگئی ہے اور اس (قافیے) میں زاید الف نے اس نظم کی سلاست و روانی میں اضافہ کردیا ہے۔ اس میں کچھ ایسا لطف و سحر اور الفاظ کی کچھ ایسی دلکش نشست و برخاست ہے کہ قاری اس کی داستانی حیثیت کو بھول کر اس کی ترنم ریزی میں کھو جاتا ہے۔ اس میں، اس

کے عام ہزلیہ اشعار کے مقابلے میں، رکاکت بالکل نہیں ہے۔ ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا کا کہنا ہے کہ اسے بہترین تنقیدی نظم کہنا چاہیے، جس میں بھرپور طنز بھی ہے اور مطایبہ بھی۔

اس داستان کا خلاصہ اس طرح ہے کہ کرمان کے چوہے ایک بلی کے ہاتھوں تنگ ہیں۔ وہ دھوکے اور مکر سے انہیں اپنے پاس آنے دیتی اور موقع پا کر انہیں پھاڑ ڈالتی ہے۔ تنگ آکر چوہے اپنی فوج اکٹھی کرتے ہیں اور فارس کے ایک بیابان میں ان کی بلیوں سے باقاعدہ جنگ ہوتی ہے؛ شروع میں چوہے فتحمند ہوتے نظر آتے ہیں لیکن آخر کار بلیاں ان پر فتح حاصل کرکے انہیں چیر پھاڑ کے رکھ دیتی ہیں اور ان کا تخت و تاج اور خزانہ وغیرہ سب کچھ لوٹ کر لے جاتی ہیں۔ یہ دراصل ایک تمثیل ہے جس میں عبید نے اس دور کے عوام کی بیچارگی کی عکاسی کی ہے۔ ایک طرف عوام الناس تھے اور دوسری طرف قزاق، حکام اور دوسرے ارباب حکومت۔ عبید نے یہ کہنا چاہا ہے کہ عوام کا محکوم طبقہ اپنی تمامتر صف آرائی اور سرکشی کے باوجود کس طرح ان خواص کا شکار ہوجاتا اور اُن کا گھر بار لٹ جاتا ہے۔ ڈاکٹر صفا نے اس سلسلے میں اس دور کے بعض تاریخی واقعات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ اُن کے مطابق امیر مبارزالدین ایک ریاکار حکمران تھا اس نے ۷۴۰ھ/۱۳۳۹ء میں توبہ تلا کی۔ شراب خانے بند کروادیے اور ظاہری عبادت خوب کی لیکن دوسری طرف وہ اتنا ظالم اور کٹھور تھا کہ اس نے احکام دین کی ترویج کے بہانے بڑی خونریزی کی۔ عبید کو اس سے نفرت تھی لیکن وہ اس نفرت کا اظہار برملا نہیں کرسکتا تھا۔ چنانچہ اس نے اس کے لیے مذکورہ تمثیل کا سہارا لیا۔ اُس نے مبارزالدین کو عابد و ریاکار بلی قرار دے کر عوام، بالخصوص امیر شیخ ابواسحاق اینجو والی فارس کو جسے اس نے قتل کروا دیا اور بعد میں اس کے بال بچوں اور دوست احباب کو بھی موت کے گھاٹ اتار دیا، چوہوں سے تشبیہ دی ہے۔ اس قصہ کو بہت شہرت ملی۔ بچوں کی درسی کتابوں میں ایک مدت تک اس کا شمار رہا اور آج بھی اسے فارسی کے دلچسپ و شیریں قصوں میں سمجھا جاتا ہے اور اس کے بعض اشعار ضرب الامثال کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ اس طویل نظم کے صرف چند اشعار ملاحظہ ہوں، اس کا ترجمہ ان کے صوتی حسن کی دلکشی کھو دے گا۔ ویسے بھی اشعار سادہ زبان میں ہیں اس لیے اجتناب برتا گیا ہے:

اے خرد مند عاقل و دانا قصہ موش و گربہ برخوانا
از قضاے فلک یکی گربہ بود چون اژدہا بکرمانا
از غریوش بوقت غریدن شیر درندہ شد ہراسانا
روزی اندر شرابخانہ شدے از برائے شکار موشانا...

درپس خُم مے نمود کمین ہمچو دزدے کہ در بیابانا
اتنے میں ایک چوہا شراب کے مٹکے پر آ کودا۔ اس نے تھوڑی سی پی لی اور مست ہو کر شیر کی طرح غرانے لگا:

گفت: "کو گربہ تا سرش بکنم پوستش پُر کنم ز کاہانا
گربہ در پیش من چو سگ باشد کہ شود روبرو بمیدانا"

بلی یہ سب کچھ سنتی رہی لیکن خاموش رہی اور ساتھ ساتھ ریتی سے دانت تیز کرتی رہی۔ پھر موقع پا کر چوہے کو دبوچ لیا۔ وہ بیچارہ منت سماجت کرتا رہا کہ مجھے معاف کردو لیکن بلی کو ذرا رحم نہ آیا۔ کہنے لگی تم جھوٹ کہہ رہے ہو میں دھوکا نہیں کھاؤنگی۔ پھر اُس نے چوہے کو پھاڑ کھایا اور فارغ ہو کر مسجد کی طرف روانہ ہوگئی جہاں:

دست و رُو را بشُست و مسح کشید وِرد می خواند ہمچو مُلّانا
"بارالھا کہ توبہ کردم من ندرم موش را بدندانا
بہر این خون ناحق اے خلّاق من تصدق دہم دو من نانا"

بلی نے اللہ کے حضور خوب گڑگڑا کر معافی مانگی کہ آئندہ وہ کسی چوہے کو ہاتھ تک بھی نہیں لگائے گی۔ اتفاق سے منبر کے قریب ہی کوئی چوہا اس کی یہ گریہ وزاری سن رہا تھا۔ فوراً بھاگا بھاگا اپنے بھائیوں کے پاس آیا کہ:

بود در مسجد آن ستودہ خصال در نماز و نیاز و افغانا"
"مُژدگانے کہ گربہ تائب شد زاہد و عابد و مسلمانا

چوہے یہ خبر سن کر بیحد خوش ہوئے۔ پھر سات چوہوں پر مشتمل ایک وفد (ان میں سے کوئی گاؤں کا چوہدری تھا تو کوئی نمبردار) بلی کی اس محبت کے جواب میں خوب تحفے اور کھانے لے کر اس کی خدمت میں پہنچا:

آن یکے شیشہ شراب بکف وان دگر برّہ ہاے بریانا
آن یکے طشتکے پُر از کشمش وان دگر یک طبق ز خرمانا
آن یکے خوانچہٗ پلو بر سر افشرہ آبِ لیمو عمّانا

وہاں پہنچ کر بڑے ادب آداب سے اور جھک جھک کر بلی کو سلام کیا۔ پھر:

عرض کردند با ہزار ادب "کاے فداے رہت ہمہ جانا
لایق خدمت تو پیشکشے کردہ ایم ما قبول فرمانا"

بلی نے چوہوں کو دیکھا تو بول اٹھی" رزقکم فی السماء حقانا " اور یہ کہ بہت سا وقت

بھوک میں بسر کیا، آج مجھے بہت سا رزق میسر آگیا ہے۔ میں نے خدا کی رضا کے لیے روزے رکھے ہوئے تھے، اس لیے کہ:

"ہر کہ کار خدا کند بیقین روزیش می شود فراوانا"
بعد ازاں گفت " پیش فرمائید قدمے چند اے رفیقانا"

چوہے بیچارے ڈرتے کانپتے آگے بڑھے۔ بلی نے فوراً جست لگائی اور ان میں سے پانچ برگزیدہ سردار چوہوں کو دبوچ لیا۔ جو دو بچ گئے وہ فوراً دوسروں کے پاس پہنچے اور سارا ماجرا کہہ سنایا:

موشکان را از این مصیبت و غم شد لباس ہمہ سیاہانا
خاک برسر کنان ہمی گفتند "اے دریغا رئیس موشانا"

آخر مشورہ کے بعد یہ طے پایا کہ چوہوں کے بادشاہ کے پاس جا کر عرض حال کی جائے۔ وہاں پہنچ کر وہ تعظیم بجا لائے اور بلی کے ظلم وستم کی داستان سناتے ہوئے کہنے لگے:

"سالے یک دانہ می گرفت از ما حال حرصش شدہ فراوانا
این زمان پنج پنج می گیرد چون شدہ تائب و مسلمانا"

بادشاہ نے کہا عزیزو گھبراؤ نہیں۔ میں ایسا حساب چکاؤں گا کہ تاریخوں میں یہ داستان مذکور ہوگی۔ ایک ہفتے کے بعد اس نے چوہوں کا عظیم لشکر تیار کیا:

ہمہ با نیزہ ہا و تیر و کمان ہمہ با سیف ہای بُرّانا
فوجہاے پیادہ از یک سُو تیغ ہا درمیانہ جولانا

جب خراسان، رَشت اور گیلان سے یہ لشکر جمع ہوچکا تو چوہوں کے وزیر لشکر نے جو صاحب عقل و ہوش اور دلیر و فطین تھا یہ تجویز پیش کی کہ ہم میں سے کوئی ایک کرمان جائے اور بلی سے کہے کہ:

"یا بیا پاے تخت در خدمت یا کہ آمادہ باش جنگانا"

چنانچہ ایک تجربہ کار ایلچی کرمان روانہ ہوگیا۔ اس نے "نرم نرمک" سارا پیغام بلی کے گوش گذار کردیا۔ بلی نے کرمان سے باہر نکلنے سے انکار کیا لیکن خفیہ طور پر بہت بڑا لشکر تیار کرلیا:

گربہ ہاے براق شیر شکار از صفاہان و یزد و کرمانا

یہ لشکر بلی کے حکم پر میدان میں پہنچ گیا۔ دوسری طرف:

لشکر موشہا ز راہِ کویر لشکر گربہ از کہستانا
در بیابان فارس ہر دو سپاہ رزم دادند چون دلیرانا

جنگ مغلوبہ شد در آن وادی　　　هر طرف رستمانہ جنگانا
آن قدر موش و گربہ کشتہ شدند　　　کہ نیاید حساب آسانا

آخر بلی نے چوہوں کے قلب پر حملہ کر دیا، لیکن ایک چوہے نے بلی کے گھوڑے کا پیچھا کر کے اسے زین سے نیچے گرا لیا۔ بس پھر کیا تھا:

"اللہ اللہ" فتاد در موشان　　　کہ بگیرید پہلوانانا
موشکان طبل شادیانہ زدند　　　بہر فتح و ظفر فراوانا
شاہِ موشان بشد بفیل سوار　　　لشکر از پیش و پس خروشانا

بلی کے دونوں ہاتھ رسی سے باندھ دیے گئے اور:

شاہ گفتا: "بدار آویزند　　　این سگِ رُوسیاہ نادانا"

بلی نے جو چوہوں کے بادشاہ کو دیکھا تو اس کی غیرت نے دیگ کی طرح جوش کھایا۔ پھر:

ہمچو شیرے نشست بر زانو　　　کند آن ریسمان بدندانا
موشکان را گرفت و زد بزمین　　　کہ شدندے بخاک یکسانا
لشکر از یک طرف فراری شد　　　شاہ از یک جہت گریزانا
از میان رفت فیل و فیل سوار　　　مخزن و تاج و تخت و ایوانا

یہ "قصہ عجیب و غریب" یہاں ختم ہوجاتا ہے۔ آخر کے دو اشعار میں عبید اپنے قاری کو اشارہ دیتا ہے کہ وہ اس قصے پر غور کرے:

غرض از موش و گربہ برخواندن　　　مدعا فہم کن پسر جانا

فلسفۂ اخلاق پر فارسی میں چند ایک معرکتہ الآرا کتب لکھی گئی ہیں، جن میں سے *اخلاق ناصری* اور *اخلاق جلالی* خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کتب میں دوسرے معاملات و مسائل کے علاوہ انسان کی چار فضیلتوں، حکمت، شجاعت، عفت اور عدالت سے بھی بحث کی گئی ہے۔ عبید نے ان کتابوں کی پیروی میں *رسالۂ اخلاق الاشراف* تحریر کیا ہے۔ اس مختصر سے رسالے میں اس نے "شرفا" (جنٹری) کی جو تصویر کشی کی ہے، وہ گویا آج کے نام نہاد شرفا کی عادات و خصائل کی عکاسی ہے۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ہر دور کے "شرفا" میں کسی نہ کسی طرح مماثلت و ہم آہنگی رہی ہے۔ اس سلسلے میں عبید کے طناز و طرار قلم نے حاکم وقت، شیوخ، نائبین، امراء، وکلاء زہاد وغیرہ کسی کو بھی نہیں بخشا۔ ایسے لوگوں کی بے غیرتی، بے حمیتی، نام و ننگ سے بے نیازی، دولت کی حرص، مکاری و فریب کاری اور اسی قسم کے دیگر خصائل اور اوچھے ہتھیاروں پر اس صفائی سے حملہ کیا ہے کہ پہلی نظر میں یوں

معلوم ہوتا ہے جیسے وہ ان تمام باتوں کو انتہائی جائز، مفید اور ضروری جانتا اور ان کے دفاع پر کمربستہ ہے، لیکن در حقیقت اس کے اس انداز نے ان ''شرفا'' کی مٹی پلید کرکے رکھ دی ہے۔

رسالے کا آغاز حمد و ثنا اور نعت سے ہوا ہے جیسے آگے چل کر وہ واقعی کسی سنجیدہ موضوع سے بحث کرنے والا ہے۔ پھر علمائے سلف کا ذکر ہے جنہوں نے فضایل مذکورہ کا ذکر کیا اور ان سے بحث کی ہے۔ یہاں وہ اشعار بھی سنجیدہ لایا ہے۔ یعنی اس مختصر سے حصے میں اس نے جو باتیں کی ہیں وہ اس کی خاصی علمیت و فضیلت پر دال ہیں۔ فضیلتوں کا باقاعدہ ذکر چھیڑنے سے پہلے اس نے اپنے دور کا تذکرہ چھیڑا ہے، اور یہی تذکرہ آغاز ہے طنز و تنقید کا۔ اس کے بعد ہر فضیلت کے ذکر میں پہلے '' مذہب منسوخ'' کا حوالہ دیا ہے، جس میں علمائے سلف کے خیالات کا خلاصہ ہے اور بعد میں ''مذہب مختار'' کے عنوان سے اپنے دور کے ''شرفا'' کے ''خیالات عالیہ'' کی کسی قدر تفصیل دی ہے جسے ہم اُس دور کے معاشرتی ماحول کی دلچسپ عکاسی کہہ سکتے ہیں۔

وہ اپنے دور کو گذشتہ ادوار کا نچوڑ اور خلاصہ قرار دیتا ہے کیونکہ، اس کے مطابق، اس دور کے اکابر کا مزاج لطیف ہوچکا ہے اور بڑے بڑے بلند رائے صاحب ذہن بزرگ اس دور میں پیدا ہوئے ہیں جنہوں نے دنیوی و اخروی تمام معاملات میں اپنے ''فکر صافی'' اور '' اندیشہ شافی'' (شفا بخش فکر و خیال) سے کام لیا ہے جس کے سبب گذشتہ ادوار کے اوضاع ان کی ''پاکیزہ نظروں'' میں حقیر و بے وقعت ٹھہرے ہیں۔ پھر بہت سے دستور گردش ایام سے فرسودہ ہوچکے ہیں جنہیں پھر سے زندہ کرنا ان حضرات کے خاطر خطیر اور ضمیر منیر پر گراں گذرا، اسی لیے انہوں نے مردانہ وار ان اوضاع و اخلاق پر پائے ہمت رکھا اور اپنی اس دنیا اور اُس دنیا کی خاطر وہ طریق اختیار کیا جو اب ''بزرگان و اعیان'' میں مروج ہے۔

*اخلاق الاشراف* کا پہلا باب ''حکمت'' سے متعلق ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہر فضیلت کے شروع میں ''مذہب منسوخ'' کا بیان ہے جس میں علمائے سلف کے افکار کا خلاصہ ہے۔ یہ حصہ ہمارے موضوع سے خارج ہے، اس لیے ہر ''فضیلت'' کے باب میں ''مذہب مختار'' سے بحث ہوگی۔ اس کے بقول اس دور کے بزرگ اور زیرک حضرات نے جن کی ذات شریف سے روئے زمین کو شرف حاصل ہے، روح انسانی کی تکمیل کے سلسلے میں غور و فکر کیا تو ان پر یہ کشف ہوا کہ روح ناطقہ کا تعلق بدن سے ہے اس لیے اسے بھی جسم کی طرح فنا ہے۔ یہ لوگ اس سلسلے میں انبیاؑ کے فرمودات کو بھی محال اور حشر و نشر کو باطل قرار دیتے ہیں۔

ان کے مطابق حیات، ترکیب بدن کے اعتدال سے عبارت ہے( چکبست نارائن کے لفظوں میں:

زندگی کیا ہے عناصر کا ظہور ترتیب　　موت کیا ہے انہی اجزا کا پریشاں ہونا

جب بدن ختم ہوگیا، وہ شخص بھی ختم ہوگیا اور یہ جزا و سزا (جنت دوزخ) سب اسی دنیا سے متعلق ہیں۔ بلاشبہ یہ حضرات حشر و نشر اور عذاب و ثواب سے فارغ ہیں، جس کے نتیجے میں ان کی ساری عمر حصول شہوات اور کسب لذات میں بسر ہوتی ہے، اور یہ ان کے اسی عقیدے کا نتیجہ ہے کہ وہ لوگوں کے جان و مال اور عزت و آبرو کو حقیر و بے وقعت گردانتے ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک سرخ شراب کا ایک گھونٹ بھائی کے خون سے کہیں زیادہ قیمتی ہے۔ اتنی بات کہہ کر (یہاں اس کی گفتگو کا نصف حصہ پیش کیا گیا ہے) وہ ان ''اشراف'' کو ان کلماتِ ''تحسین و آفرین'' سے یاد کرتا ہے: '' الحق زہے بزرگانِ صاحب توفیق کہ آنچہ چندین ہزار سال باوجود تصفیہ عقل و روح محجوب ماند بے زحمتے بر ایشان کشف شد۔

دوسری فضیلت ''شجاعت'' کے ''مذہب مختار'' میں عبید نے ان شرفا کی کچھ زیادہ ہی خبر لی ہے۔ انہیں وہ بالواسطہ مخنث اور ہیجڑے قرار دیتا ہے۔ شروع میں شجاعت سے متعلق ان کے اقوال دیے ہیں جن کے مطابق ان حضرات کا خیال ہے کہ اگر کوئی شخص کسی ہولناک اقدام کا مرتکب ہوتا ہے یا کسی سے لڑائی اور جنگ کرتا ہے تو اس کی دو صورتیں ہونگی، یا تو وہ دشمن پر غالب آجائے گا یا مار کھا جائے گا۔ اگر وہ دشمن کو مار ڈالتا ہے تو اس نے ایک خونِ ناحق اپنی گردن پر لے لیا اور اگر دشمن غالب آجاتا ہے تو اس کے لیے دوزخ کا راستہ مقرر ہوگیا۔ بھلا کون عقلمند ایسی حرکت کرے گا جس کا یہ انجام ہو۔ اس سے بہتر بات اور کیا ہوسکتی ہے کہ جہاں شادی، سماع یا کھانے پینے اور حلوے مانڈے کا اجتماع ہو، وہاں مخنث، ہیجڑے اور بھانڈ مراسی بلائے جائیں اور جہاں کہیں تیر و نیزہ کھانے کا معاملہ ہو وہاں کسی احمق کو بلایا جائے کہ میاں! تو بہت بڑا پہلوان، دلیر، لشکر شکن اور مرد دلاور ہے۔ اس طرح اسے تلوار کا لقمہ بنا دیا جائے اور جب وہ بدبخت لڑائی میں مارا جائے تو شہر کے زنخے اور ہیجڑے شادیانے بجاتے اور کولہے مٹکاتے گاتے جائیں:

تیر و تبر و نیزہ نمی آرم خورد　　لوت و مے مطربم نکو می سازد

(میں تیر و تبر اور نیزہ تو نہیں کھاؤنگا، میرے لیے تو حلوا مانڈا، شراب اور مغنی خوب ہیں۔)

آگے چل کر وہ ان حضرات کی بزدلی اور زنخے پن کی یوں تصویر کشی کرتا ہے کہ جب کوئی پہلوان کسی لڑائی میں مارا جاتا ہے تو یہ مخنث اور زنخے دور سے اس کا نظارہ کرتے ہوئے ایک

دوسرے سے کہتے ہیں: اے جان خداوند گار! زنخوں کی سی زندگی بسر کر اور یوں طویل زندگی پا۔معلوم ہوتا ہے کہ عبید ان امرا اور ارباب اقتدار کے بارے میں اتنا کچھ لکھ کر بھی اسے ناکافی سمجھتا ہے۔ چنانچہ اپنی بات میں زور پیدا کرنے کے لیے وہ ایک نوخیز اصفہانی لڑکے کی داستان بیان کرتا ہے جسے ان ارباب کے زندگی گذارنے کے ڈھنگ کا کلائمکس کہا جاسکتا ہے۔ایک نوخیز اصفہانی کسی بیابان میں ایک منگول کے ہتھے چڑھ گیا۔منگول نے اسے قتل کرنا چاہا۔لڑکے نے منت سماجت کی۔آخر منگول نے ترس کھا کر اسے چھوڑ دیا۔عبید لکھتا ہے کہ وہ نوخیز اپنی تدبیر کی برکت سے قتل ہونے سے بچ گیا۔ کہتے ہیں کہ اس واقعے کے بعد تیس برس تک اس (اصفہانی) نے ''نیکنامی'' میں زندگی بسر کی، ''زہے جوانِ نیک بخت''۔ پھر وہ اپنے احباب کو نصیحت کرتا ہے کہ میاں! اپنے ان بزرگوں کے طرز زندگی کو غنیمت جانو۔ اسکے بعد وہ اپنے اسلاف کی زندگی پر افسوس کرتا ہے: ''مسکین پدران ما کہ عمرے در ضلالت بسر بردند و فہم ایشان بدین معانی منتقل نگشت'' (بیچارے ہمارے مسکین بزرگ، ان کی ساری عمر گمراہی میں گذری اور ان کا ذہن اس حقیقت کو نہ پاسکا۔) اتنے تیز نشتر فارسی ادب میں کم ہی نظر آتے ہیں۔کمبخت کمال جرأت کا مالک تھا کہ اس دور استبداد میں اتنی تلخ اور ناقابل برداشت باتیں کہہ گیا۔اس نے یہ کچھ لکھا ہے اسے مبالغہ تو کہا جاسکتا ہے لیکن جو تاریخی تصویر اس دور کی ہمارے سامنے آتی ہے اس کے مطابق یہ سب کچھ بڑی حد تک قرین حقیقت معلوم ہوتا ہے۔ اس دور کی تھوڑی سی جھلک اگر پیش کردی جائے تو اس سے عبید کے وقت کے امراء وزرا اور دوسرے اہل حکومت کے فسق و فجور کا پتہ چل سکے گا جس کا شدید ردعمل عبید کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔ یہ صرف عبید ہی پر موقوف نہیں بلکہ اس دور کے دوسرے اہل علم و دانش اور ارباب فضل و شعور کے یہاں بھی اس معاشرت کے خلاف ردعمل اسی طنز و تنقید اور خندہ و استہزا کی صورت میں موجود ہے البتہ عبید سے کمتر۔ کہتے ہیں کہ اس دور کے ایک بادشاہ کی والدہ علانیہ فسق و فحاشی کی زندگی بسر کررہی تھی ۔ بادشاہ کی بیوی نے محض اس خاطر اپنے شوہر (بادشاہ) کو سوتے میں بڑی بے دردی سے قتل کردیا کہ شوہر نے اس کے آشنائے فاسق کو قید کردیا تھا۔ ایک امیر کی بیوی نے اپنے دیور سے شادی کرنے کی خاطر اسے (دیور کو) اس بات پر اکسایا کہ وہ اس کے شوہر یعنی اپنے بھائی کو مار ڈالے۔ایک بادشاہ سلامت نے اپنے ہاتھوں سے اپنے ابا حضور کو اندھا کردیا، اور اپنی والدہ کو بیوی بنا لیا (فاعتبروا یا اولی الابصار)۔ ایک بادشاہ سلامت علانیہ اپنے امرا کو اپنی بیویوں کو طلاق دینے پر آمادہ کرتا رہا تاکہ وہ ان سے عشق لڑا سکے۔ کئی ایک صاحب فضل و عظمت وزیر قتل کروا

دیے گئے۔ برادرکشی، چوری انتہا کو پہنچ چکی تھی۔ اُس دور کے بعض شعرا، قضاۃ اور علما نے اپنے مفادات کی خاطر فاسق و فاجر اہل حکومت اور اصحاب اقتدار کی خوشامد کی اور ان کے کردار و عمل کو عین فضیلت و تقویٰ قرار دیا اور اپنی تحریروں میں انہیں راہِ حق پر گامزن دکھایا؛ وقس علی ہذا۔ ایسی صورت حال میں پاکیزہ فطرت اہل علم و شعور پھٹ کیوں نہ پڑتے۔ سو عبید پھٹا اور خوب کھل کر پھٹا۔

اب آیئے تیسری فضیلت ''عفت'' کی طرف۔ اس سلسلے میں ''مذہب مختار'' کی ایک بالواسطہ جھلک اوپر کی سطور میں آپ نے ملاحظہ کی، براہ راست بھی اس کے بارے میں عبید کے خیالات ملاحظہ ہوں۔ اس کے مطابق یہ حضرات عفت کے معاملے میں قدما کو سخت غلطی پر جانتے ہیں، کیونکہ جو کوئی بھی ایسی سیرت اختیار کرتا ہے وہ گھاٹے کا سودا کرتا ہے۔ انہوں نے اس آیت قرآنی (انما الحیوۃ الدنیا لعب و لہو..الخ) کا مطلب یہی سمجھا کہ واقعی یہاں کی زندگی لہو و لعب زینت و آرائش، تفاخر، مال جمع کرنے اور بے حیائی سے عبارت ہے یعنی ہمیں ایسا ہی کرنا چاہیے اور جب ایسا ہی کرنا چاہیے تو اس کا نسخہ اور طریق کار؟ ان کے مطابق لہو و لہب بغیر فسق و فجور اور دیگر مناہی باتوں کے مشکل ہے اور لوگوں کو تنگ اور ان پر ظلم کیے بغیر اور دوسروں پر بہتان طرازی اور ان کی عزت و آبرو پر زبان درازی کیے بغیر مال جمع کرنا محال۔ لہٰذا جو کوئی عفت اختیار کرے گا ان باتوں سے محروم رہے گا، پھر وہ زندوں میں تو شمار نہ ہوا۔ اس کی زندگی بیکار ٹھہری۔ یہ حضرات ایسے شخص کو جسے کبھی صاحب عفت، پاکدامن اور خوددار کہا جاتا تھا، اب احمق، پاجی اور ہونّق کہہ کر پکارتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ آنکھ، کان، زبان اور جسم کے دوسرے اعضاء فائدہ اٹھانے اور ضرر دور کرنے کے لیے پیدا کیے گئے ہیں۔ لہٰذا ہر عضو کو اس مقصد سے روکنا جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے، اس کا بطلان کرنا ہے۔ چنانچہ جب اعضا کا بطلان روا نہیں تو پھر ہر کسی کو اُن سے اپنے مفاد کے مطابق کام لینا چاہیے، یعنی جس کام سے بھی اس کی مصلحت وابستہ ہو وہ کرے۔ ان کاموں کی تھوڑی سی تفصیل عبید کی زبانی سنیے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اُس دور کے امرا، وزرا اور دیگر ارباب اقتدار مختلف قسم کی خباثتوں میں بُری طرح فنا تھے: خبث، دوسروں کو اذیت پہنچانا، بہتان لگانا، گالی گلوچ، اور جھوٹی گواہی۔ اس سے اگر ذاتی فائدہ پہنچتا ہے تو یہ سب جائز، دوسروں کو نقصان پہنچتا ہے تو پہنچتا رہے، اس سے کیا فرق پڑے گا، یہ بات تو ساری اپنے فائدے کی ہے۔

عفت کے برعکس جو بُرائی ہے، بقول عبید، وہی ان کے نزدیک خوبی ہے۔ یہاں

عبید حسب عادت خوب کھلا ہے۔ وہ ان لوگوں کے معمولی سے فائدے کی خاطر، اپنی عزت و آبرو، حمیت اور عفت تک کو بیچ ڈالنے والے طرز زندگی کی تصویر کشی اپنے خاص رنگ میں کرتا ہے۔ وہ اپنے مشاہدے کے بیان اور لوگوں کے اقوال سے اپنی بات میں سچائی اور زور پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہاں اس کی اس زبردست فائرنگ کی زد میں امیر، وزیر، پہلوان، لشکر شکن، قتال، مالدار، دولت یار، شیخ اور واعظ سبھی آگئے ہیں۔

اس باب کا وہ حصہ جہاں اس نے *شاہنامہ* کی تقلید میں دو پہلوانوں کی باہمی ''لڑائی'' کا قصہ اشعار کی صورت میں دیا ہے خاصا خطرناک ہے۔ نتیجہ اس کا وہ یہ نکالتا ہے:

چو بر کس نماند جہان پایدار　　　ھمان بہ کہ نیکی بود یادگار

اس ''نیکی'' کا جواب نہیں ہے۔ آخر میں وہ کہتا ہے کہ ہمارے ''بزرگوں'' نے جو کچھ فرمایا ہے وہ ''تجربے'' کی بنا پر فرمایا ہے اور وہ ہیں بھی سچے کیونکہ حقیقت یہی ثابت ہوئی ہے کہ اپنی ''عزت'' بچانے والا کبھی خوشحال و بامراد نہیں رہا۔ نظام کارہا بہ داد وستد است، تا او را بزرگ و کریم الطرفین توان گفت۔

چوتھی فضیلت ''عدالت'' ہے کہ اسی کی بدولت دنیا کا امن قائم ہے، لیکن زمانۂ عبید کے اصحاب اسے سب سے بُری سیرت اور بے حد خلل کا سبب گردانتے ہیں، اور اس ضمن میں بڑے واضح اور روشن دلائل لاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ سلطنت، حکمرانی اور چودھراہٹ کا سارا دارومدار سیاست یعنی تنبیہ و سزا پر ہے، جب تک لوگ حاکم سے نہیں ڈریں گے اس کا حکم کیونکر بجا لائیں گے، اور یوں یہ دونوں طبقے برابر ٹھہریں گے اور نظم و نسق اور بنائے کار خلل پذیر ہوگی۔ تو جو شخص عدل و انصاف سے کام لے گا اور کسی کو مارے پیٹے گا نہیں، کسی پر تاوان نہیں ڈالے گا، خود کو مستی میں نہیں رکھے گا اور ماتحتوں پر دست درازی اور جور و غضب نہیں کرے گا، لوگ اس سے نہیں ڈریں گے، رعایا، بادشاہ کا فرمان نہیں مانے گی، اولاد باپ کا کہنا نہیں مانے گی اور غلام، آقا کی بات نہیں سنیں گے جس سے بلاد و عباد کی مصلحتیں مٹ کے رہ جائیں گی اسی لیے کسی کا قول ہے کہ: ''پادشاہان از پے یک مصلحت صد خون کنند''

عبید نے یہاں ان لوگوں کا یہ قول دیا ہے کہ عدالت، ''بدبختی'' کی علامت ہے۔ پھر انہی لوگوں کے حوالے سے ایران کے بعض ظالم بادشاہوں کا ذکر کیا ہے، جن کے ظلم و ستم کے سبب ''دولت ایشان در ترقی بود و ملک معمور'' جبکہ عدل و انصاف کرنے والوں کے مقدر میں بدبختی ہی رہی۔ مثلاً نوشیروان نے عدل اختیار کیا تو تھوڑی ہی مدت میں اس کے محل کے کنگرے گر پڑے اور اہل ایران کے آتشکدے ایک دم ٹھنڈے پڑ گئے اور ان لوگوں کا نام و

نشاں تک مٹ کے رہ گیا ہے( یہ اشارہ حضور کریمؐ کی ولادت مبارکہ کے موقع پر اور بعد میں اشاعت اسلام کے سلسلے میں ہونے والے واقعات کی طرف ہے۔) اسی طرح حضرت عمرؓ زبردست عدل و انصاف کے مالک تھے، لیکن انہیں صرف جو کی روٹی میسر تھی اور ان کی گدڑی پیوندوں کے سبب بہت بھاری ہوگئی تھی۔ غرض عبید اسی طرح ظلم وستم اور عدل و انصاف کا موازنہ اور ان کے فوائد و نقصانات کا ذکر ان شرفا کی زبان سے کرکے ان کی ذہنیت کی عکاسی کرتا اور ان کی مٹی پلید کرتا چلا جاتا ہے۔

اسی ظلم کی بدولت پھلنے پھولنے کی ایک داستان اس نے ہلاکو سے متعلق بیان کی ہے۔ اس میں اس کے تیر طنز کا نشانہ، مذکورہ ''شرفا'' سے ہٹ کر، قضاۃ، مشائخ، حاجی، واعظ، گداگر، قلندر، کشتی گیر(پہلوان)، شاعر اور قصہ خوان بنے ہیں۔ جب ہلاکو نے بغداد فتح کرلیا تو جو لوگ اس کی تلوار سے بچ گئے تھے انہیں اس نے طلب کیا۔ ان کے بارے میں اور ان کے کاروبار سے متعلق پوچھ گچھ کی۔ اہل حرفت کو اس نے معاشرے کے لیے ناگزیر جانتے ہوئے جانے دیا۔ تاجروں کو بھی چھوڑ دیا کہ وہ جا کر اس کے لیے تجارت کریں۔ یہودیوں کو مظلوم سمجھ کر ان سے جزیہ لینے پر اکتفا کیا، لیکن مذکورہ گروہوں قضاۃ و شعرا وغیرہ کے بارے میں اس نے کہا کہ یہ فالتو لوگ ہیں، ان کی ضرورت نہیں ، لہٰذا انہیں سمندر میں غرق کردیا جائے۔ اس طرح اس نے روے زمین کو'' از خبث ایشان پاک کرد''۔ اس کے نتیجے میں نوے برس تک حکومت اس کے خاندان میں برقرار رہی اور ہر روز اس خاندان کی دولت میں اضافہ ہوتا گیا۔ عبید اسی طرح ایک اور عادل حکمران اور اس کی بدبختی کا ذکر کرکے آخر میں تان اپنے دور کے ''عظیم شرفا'' پر توڑتا ہے:''رحمت بر این بزرگانِ صاحب توفیق باد کہ خلق را از ظلم ضلالت عدالت بنور ہدایت ارشاد فرمودند۔'' ( ان صاحب توفیق بزرگوں پر رحمت ہو کہ انہوں نے خلق کو عدل و انصاف کی ''گمراہی'' کی تاریکیوں سے نکال کر''نور ہدایت'' کی طرف ان کی رہنمائی کی۔)

مذکورہ چار فضیلتوں کی کچھ شاخیں ہیں۔ عبید نے ان کے بارے میں بھی '' مذہب منسوخ'' اور ''مذہب مختار'' سے بحث کی ہے۔ سخاوت کے ذکر میں وہ پہلے ان اشراف کی دقت نظر اور عمدگی رائے کا ذکر کرتا ہے، پھر اس سیرت (سخاوت) کے بارے میں ان کے غور وتفحص کا نتیجہ سامنے لاتا ہے۔ ان حضرات پر اس سیرت کی خرابیاں واضح ہوچکی ہیں، اسی لیے وہ مال و دولت کو دبا کر رکھتے ہیں۔ انہوں نے قرآن کریم کی ان آیات کو اپنے امور و عزائم میں اپنا رہنما بنا کر رکھا ہے:'' کُلوا و اشربو ولا تسرفوا'' کھاؤ پیو اور فضول خرچی نہ کرو۔) اور

''ان اللہ لا یحب المسرفین'' (اللہ تعالیٰ فضول خرچ لوگوں کو پسند نہیں فرماتا)۔ ان کے نزدیک قدیم خاندانوں کی تباہی کا سبب یہی دو باتیں، سخاوت اور اسراف، تھیں۔ عبید ان اشراف کے حوالے سے سخاوت کرنے والے کے بُرے انجام کی عکاسی کرتا ہے کہ کس قدر ضرورتمند اور ارباب حرص اسے گھیرتے اور خوشامد اور حیلوں بہانوں سے اسے لوٹتے ہیں اور وہ ان کی باتوں میں آکر نامراد و محتاج ہوجاتا ہے جبکہ بخیل آدمی اس قسم کے دردِ سر سے محفوظ رہتا ہے اور اس کی زندگی مال و نعمت کی فراوانی میں گذرتی ہے۔ عبید اسی طرح بالواسطہ ان ''اشراف'' کی درگت بناتا چلا جاتا اور آخر میں براہ راست اس طرح خبر لیتا ہے کہ نتیجہ یہ ہے کہ اگر کسی بزرگ کے پاس مال و دولت ہے تو ہزاروں چمٹوں اور پلاسوں سے بھی اس کے اس مال سے ایک دمڑی بھی نہیں کھینچی جاسکتی، تو ذرا اندازہ کرو اگر پوری سلطنت اس ایک کے قبضے میں ہو تو ...؟ اور اسی ''تو'' میں ان کی ساری ذہنیت و ذلالت سامنے آجاتی ہے۔ ویسے آگے چل کر اس نے دو شعروں میں اس ذہنیت کو بھی تھوڑا سا واضح کردیا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ کہہ کر کہ ان ''ائمہ بخل'' (ذرا ترکیب ملاحظہ ہو) نے اس سلسلے میں کتب و وصایا تحریر کی ہیں، چھ حکایات میں ان وصیتوں وغیرہ کی کسی قدر تفصیل دی ہے۔ ان وصیتوں کے بیان میں وہ لفظوں پر کھیلا ہے جس سے عبارت کا لطف دوگونہ ہوگیا ہے۔ ان حکایات کا خلاصہ ملاحظہ ہو۔ ایک امیر نے وصیت کی ہے: ''یا بنی اعلم ان لفظ لا یزال البلا و لفظ نعم یزید النقم'' (اے بیٹے جان لے کہ لفظ ''لا'' یعنی سائل سے ''نہیں'' کہنا، اور کچھ دینے سے انکار کرنا۔ مصیبت کو دور اور لفظ ''نعم''۔ ہاں کہنا، کچھ دینا۔ رنج و غم میں اضافہ کرتا ہے۔ دوسرے نے کہا: دیکھو بیٹے ''نعم ہرگز زبان پر نہ لانا کیونکہ اس صورت میں ''دل تو بغم باشد''۔ لفظ ''لا'' اختیار کیے رکھنا۔ یقین جانو'' تا کارِ تو با لا باشد کار تو بالا باشد'' (جب تک تیرا معاملہ ''لا'' سے رہے گا تیرا کام بالا (بلند) رہے گا۔)

ایک امیر نے کہ اپنے وقت کا قارون تھا، مرتے وقت اپنے جگر گوشوں کو جو ''خاندان کرم'' کی اولاد تھے، جمع کیا، انہیں حصول دولت میں اپنی زحمت و مصیبت اور اس میں ایک دمڑی بھی اپنے اوپر خرچ نہ کرنے کی داستان سنائی اور پھر وصیت کی کہ حاشا اسے خرچ نہ کرنا بلکہ اس کی حفاظت کرنا کیونکہ:

زر عزیز آفریدہ است خدا　　ہر کہ خوارش بکرد خوار بشد

میرے مرنے کے بعد اگر کوئی آکر تمہیں یہ کہے کہ میں نے تمہارے والد کو خواب میں حلوا مانگتے دیکھا ہے تو تم اس کے فریب میں نہ آنا، کیونکہ میں نے کبھی ایسا نہ کہا ہوگا اور ظاہر ہے

مردہ کوئی چیز نہیں کھاتا اور اگر میں خود بھی کبھی خواب میں تم سے ایسی ہی التماس کروں تو اس کی پروا نہ کرنا کہ میں نے زندگی میں بھی یہ چیز نہیں کھائی بھلا مرنے کے بعد کیونکر اس کی تمنا کروں گا، یہ ضرور شیطان کا بہکاوا ہوگا۔ اتنا کہا اور ''جان بہ خزانۂ مالک دوزخ سپرد''۔

ایک بزرگ زادہ کسی درویش کو ایک خرقہ دے بیٹھا؛ باپ کو کسی طرح معلوم ہوا تو اس نے اس کی اچھی خاصی مرمت کر ڈالی۔ لڑکے نے کہا کہ میں نے کتاب میں پڑھا ہے کہ ''ایثار'' سے عظمت حاصل ہوتی ہے، اسی لیے میں نے ایسا کیا۔ باپ بولا کتاب میں غلط چھپ گیا ہے۔ بزرگوں نے ایثار نہیں بلکہ ''انبار'' کہا ہے یعنی مال جمع کرنے ہی سے عظمت ملتی ہے۔

اس دور کے ایک امیر نے اپنے غلام سے کہا کہ اپنے پیسوں سے تھوڑا سا گوشت لے آ اور اس سے میرا کھانا تیار کر تا کہ میں وہ کھا کر تجھے آزاد کردوں۔ اس نے خوش ہو کر بریانی پکائی۔ مالک نے بریانی کھا لی لیکن گوشت کو ہاتھ نہ لگایا۔ پھر وہ گوشت غلام کو دے کر کہنے لگا کہ کل اس میں چنے ڈال کر یخنی بنا تا کہ وہ کھا کر تجھے آزاد کردوں۔ غرض وہ دو تین دن اسی طرح کرتا رہا، یہاں تک کہ گوشت بالکل بے جان ہوکر رہ گیا۔ اب جب آقا نے پھر یہی رٹ لگائی تو غلام ہاتھ جوڑ کر کھڑا ہوگیا: حضور اجازت فرمائیں میں خود ہی آپ کا اسی طرح غلام رہوں، اگر آپ کوئی نیکی کرنا ہی چاہتے ہیں تو خدا را اس گوشت کو آزاد فرما دیں۔

حلم کی سیرت میں ''مذہب مختار'' کی دو صورتیں ہیں۔ اس سے بچنا ضروری ہے کیونکہ حلم و بردباری سے دوسرے لوگ شیر ہوجاتے ہیں اور صاحب حلم کی اس خوبی کو اس کا عجز گردانتے ہیں؛ لیکن اگر فوائد حاصل ہوتے ہوں تو ٹھیک ہے، چنانچہ اس ضمن میں ان ''اشراف'' کا کہنا ہے کہ جس شخص نے بچپن میں اوباشوں اور لفنگوں کے ساتھ حلم و وقار سے کام نہیں لیا، بزرگوں کی مجالس میں اس کی بڑی درگت بنتی ہے۔ وہ شخصِ عاقل، جسے آج ''مرد زمانہ'' کا لقب دیا جاتا ہے، حلم و وقار کی بدولت، جو اس کے نفس ناطقہ میں مرکوز ہے، کچھ بھی حاصل نہیں کرسکتا (یہاں حلم و وقار ''مذہب منسوخ'' والا ہے) جب تک وہ ان سختیوں کا متحمل نہیں ہوتا اسکی زندگی میں بس گھاٹا ہی گھاٹا ہوگا۔

حلم سے عاری انسان اپنی بیوی وغیرہ پر کسی تہمت کا سن کر آپے سے باہر ہوجاتا ہے، اور اس ضمن میں قتل و غارتگری پر اتر آتا ہے جو کسی طرح بھی ٹھیک نہیں۔ جبکہ یہ ''بزرگان توفیق'' جن کا وجود حلم و وقار سے آراستہ ہے، طعنہ اور تہمت تو ایک طرف، اگر ان کے سامنے کوئی ہزار مرتبہ بھی ان کی ''عزت'' پر ڈاکہ ڈالے تو ان کے خاطر مبارک پر ذرا سا بھی غبار

نہ بیٹھے گا۔ نتیجہ سامنے ہے کہ وہ ساری عمر ''مرفہ و آسودہ حال'' زندگی بسر کرتے ہیں۔ یہاں بھی عبید نے ایک حکایت کے ذریعے ان بزرگان توفیق کے حلم کا بڑا خطرناک نقشہ کھینچا ہے۔ اس حکایت میں اقوال بھی ہیں اور زہاد و شیوخ سے انتہائی نفرت کا بالواسطہ اظہار بھی۔ ہر چند اس حصے پر ''حکایت'' کا عنوان درج ہے لیکن اس کا آغاز ایسے الفاظ سے ہوتا ہے جن سے پتہ چلتا ہے کہ یہ ایک واقعہ ہے اور خود عبید کے زمانے کا واقعہ ہے۔ گویا اس طرح اس نے ان اشراف کی بے حمیتی و بے غیرتی پر مہر تصدیق ثبت کردی ہے۔ حکایت کے بعد ایک ضرب المثل کی تشریح ہے۔ (الدیوث سعید الدین) وجہ اس کی یہ ہے کہ جب تک دیوث اس دنیا میں رہتا ہے حمیت کی بیماری سے محفوظ رہنے کے باعث بڑی فراغت کی زندگی بسر کرتا ہے اور جب اُس دنیا میں جاتا ہے تو چونکہ اس حدیث کے مطابق ''الدیوث لا یدخل الجنۃ'' وہ بہشت میں داخل نہیں ہوسکتا، اس لیے وہاں موجود شیوخ اور زاہدوں کی کدورت صحبت اور ان کی ترش روئی سے، محض اس سیرت یعنی بے حمیتی، بے غیرتی کی ''برکت'' سے، امن میں رہتا ہے۔ شیخ جی کے بارے میں تو یہ کہا گیا ہے:

گر تُرا در بہشت باشد جای　　دیگران دوزخ اختیار کنند

عبید آگے چل کر اپنے دور کے قاضیوں، نائبوں اور وکیلوں کو بھی کھل کر ہدف تنقید بناتا ہے۔ وہ خود ہی ایک سوال اٹھاتا اور خود ہی اس کا جواب دیتا ہے اور ان حضرات کے بہت سے عجیب و غریب اوصاف بیان کرتا ہے۔ کہتا ہے: کہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ دیوث، شیوخ وغیرہ سے تو بچ گیا لیکن دوزخ میں بھی تو قاضی، نائب اور وکیل وغیرہ ہوں گے، ان سے کیوں ملول نہ ہوگا؟ اس کے جواب میں خود ہی کہتا ہے کہ چونکہ شیخ حضرات اس دنیا میں طہارت و عبادت سے موسوم تھے (یہ الگ بات کہ اس ضمن میں انہوں نے ریا اور رعونت سے کام لیا) اور اس مظلوم دیوث نے کبھی سجدہ تک بھی نہیں کیا، اس لیے شیخ اور دیوث کی وضع میں مغایرت ہے؛ جبکہ قاضی حضرات اور ان کے پیروکار اپنے مکرو فریب، ظلم و ستم، اپنی سرکشی، حرام خوری، بہتان طرازی، تزویر و تلبیس، حرص، جھوٹی گواہی، حرص و طمع، مسلمانوں کے حقوق غصب کرنے، لوگوں میں فساد مچانے اور پھوٹ ڈالنے، بے شرمی اور رشوت خوری کے سبب دیوث کی فطرت کے بہت قریب ہیں۔ اس لیے یہ دونوں طبقے ہم جنس ہیں۔ اس بنا پر دیوث دوزخ میں ان لوگوں کی صحبت سے خوش رہے گا۔ آپ نے ملاحظہ کیا کہ شاید ہی کوئی شرعی عیب ہوگا جو عبید نے قضاہ، نواب اور وکلا سے منسوب نہیں کیا۔

رسالۃ اخلاق الاشراف کا آخری باب حیا، وفا، صدق، رحمت اور شفقت سے متعلق

ہے۔ حسب سابق یہاں بھی مذہب منسوخ میں ان سیرتوں کی خوبی بیان کی ہے اور ''مذہب مختار'' میں ''اشراف'' کی ان سیرتوں سے دوری اور اس سبب سے دنیوی فوائد کے حصول میں انکی زبردست کامیابی کا تذکرہ ہے۔ ان حضرات کے مطابق صاحب حیا تمام نعمتوں سے محروم اور اپنے مقدر کو روتا رہتا ہے، جبکہ ایک بے شرم آدمی اپنے حسب خواہش بڑے مرتبے تک پہنچ جاتا ہے۔ اس کی بے شرمی کے باعث سب لوگ اس سے خوف کھاتے ہیں۔ حیا والا محرومی و بیچارگی سے سبب کسی مخدوم تک رسائی بھی نہیں پا سکتا۔ دربان کے ڈنڈے کھا کر بڑی حسرت سے ''اصحاب و قاحت'' کو دیکھتا اور کہتا ہے:

جاہل فرازِ مسند و عالم برونِ در　　جوید بحیلہ راہ و بدربان نمی رسد

وفا کو ان ''اشراف'' نے غلبۂ حرص اور نفس کی کمینگی قرار دیا ہے۔ اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ جب کوئی شخص کسی مخدوم یا دوست سے کچھ حاصل کرتا ہے تو اس کے جواب میں وہ، اظہار وفا کے طور پر، ''حجام فضول'' (بیجا مداخلت کرنے والا فصاد یا جراح) کی مانند ہر وقت اس ''مسکین'' (یعنی مخدوم یا دوست) کے آگے پیچھے رہتا ہے، جس کے نتیجے میں وہ بیچارہ (مخدوم) اسے بار بار دیکھ کر ملول و رنجیدہ ہوجاتا اور اس کی صحبت کے شر سے نجات کی راہ ڈھونڈتا ہے۔ جب وہ اپنے اس وفادار کو دیکھتا ہے تو کہہ اٹھتا ہے: ملک الموتم از لقای توبہ (تیرے چہرے سے تو میرے لیے ملک الموت بہتر ہے)۔ قدما نے حد سے زیادہ وفادار کو کُتے سے تشبیہ دے کر گویا نادانستہ اس کی تحسین کی ہے، جبکہ انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ صرف اپنا فائدہ دیکھے۔ جب کام بن گیا تو پھر وہ باپ ہی کیوں نہ ہو، اُس کی طرف توجہ نہیں کرنی چاہیے۔ اس کی دوستی صبح کسی گروہ سے ہو تو شام کسی جماعت سے، یعنی جس سے فائدہ حاصل ہوا، اُس سے دور ہوگئے تاکہ اس کی ''وفاداری'' کے اظہار کے باعث لوگ اس سے ملول نہ ہوں۔ اسے اس بات پر یقین رکھنا چاہیے کہ از ہر دیگے نوالۂ خوش باشد (ہر دیگ سے ایک نوالہ اچھا رہتا ہے)۔ اسی وفا کے ضمن میں عبید نے محی الدین ابن عربی کی ایک حکایت بیان کی ہے جس میں ابن عربی کی بیوفائی پر زبردست بالواسطہ چوٹ ہے۔ پھر فرہاد اور مجنون کا ذکر ہے کہ انہوں نے وفا کرکے کیا پالیا۔ بیچارگی کی موت مرے۔ آخر میں ''اشراف'' کے اس قول کو بجا قرار دیا ہے کہ جس چیز (وفا) کا یہ ثمر ہو اسے ترک کرنا بہتر ہے۔

صدق کے بارے میں بھی اس کا یہی لہجہ ہے۔ ''اشراف'' اسے ''انتہائی رذیل خصلت'' گردانتے ہیں، کیونکہ اس سے نقصان پہنچتا ہے۔ جبکہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ آدمی خوشامد اور دروغ سے کام لے اور ''صدق الامیر'' پر عمل کرے اور وہ یہ کہ جو کچھ لوگوں کے

مزاج پر ٹھیک بیٹھے وہ بات کرے۔ مثلاً اگر کوئی ''بزرگ'' آدھی رات کو نماز پیشین کا وقت کہے تو وہ فوراً قسمیں کھا کر دھوپ کی تمازت کا ذکر کر دے۔ اگر وہ کسی بخیل بوڑھے کے پاس بیٹھا ہو تو اسے پہلوان عصر، صاحب عفت، یوسف مصری اور حاتم طائی ایسے خطابات سے پکارے تاکہ اس سے نعمت و خلعت اور مرتبہ پائے اور اس طرح اسکی دوستی اُس کے دل میں جڑ پکڑ لے۔ اگر کوئی شخص صدق و راستی سے کام لے، مثلاً کسی ''بزرگ'' سے کہے کہ تو نے بہت سے گناہ کیے ہیں۔ اب یہ عادت چھوڑ دینی چاہیے، یا مثلاً وہ فاحشہ کو فاحشہ کہے، تو اُس کی اس راستی کے جواب میں یہ لوگ آزردہ ہونگے،، اور اگر وہ صاحبان قوت ہیں تو مار مار کر اس کا پلیتھن نکال دیں گے، تاہم کسی بھی صورت میں ان لوگوں کی اس سے ہمیشہ کی دشمنی ہوجائے گی۔ یہاں عبید نے سعدی کے اس فقرے سے ''دروغِ مصلحت آمیز بہ از راستی فتنہ انگیز'' سے ان ''اشراف'' کو اپنا دفاع کرتے دکھایا اور یہ بتایا ہے کہ جھوٹی گواہی دینے والے بددیانت کی بڑی قدر ہے۔ لوگ اسے اس قسم کی گواہی کے لیے رشوتیں دیتے ہیں۔ آخر میں عبید نے جو مشاہدہ پیش کیا ہے وہ اگرچہ اس سے قبل بھی بیان ہوچکا ہے، تاہم یہاں اس کی تکرار خاصی چونکا دینے والی ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس وقت، بقول عبید تمام ''بلادِ اسلام'' میں ہزاروں قضاۃ، مشائخ، فقہاء، عدل و انصاف کرنے والے اور ان کی متعلقین سبھی اسی طرح کی زندگی بسر کرتے تھے۔۔ ان کا مقولہ تھا۔

دروغ کہ حال دلت خوش کند    بہ    راستی کت مشوش کند

رحمت و شفقت کے باب میں بھی اپنے عہد کے ''اشراف'' کی خصلت اس کے برعکس دکھائی گئی ہے، اور آخر میں یہ تلقین کی گئی ہے کہ جب کوئی مبتدی ''اخلاقِ مختار اکابر'' کی پابندی کرے گا اور اسے اپنا ''نفس ناطقہ'' بنا لے گا تو دنیا و آخرت میں اسے سب کچھ ملے گا۔

تو گویا عبید کا رسالہ *اخلاق الاشراف* جہاں طنز و ہزل کا ایک عمدہ نمونہ ہے وہاں اُس دور کے مختلف طبقوں کی معاشرتی زندگی کا بھرپور عکاس بھی ہے۔ دیکھا جائے تو طنز و مزاح و ہزل کا حامل ادب، خواہ وہ شعر کی صورت میں ہو یا نثر کی شکل میں، بظاہر صرف تفریح کا سامان مہیا کرتا ہے، لیکن درحقیقت کسی دور کی معاشرتی زندگی کی صحیح تصویر دیکھنے کے لیے سنجیدہ ادب کی نسبت یہی ادب زیادہ وقیع، اہم اور پُر از معلومات ہوتا ہے؛ اس لیے ایسے ادب کو وقعت و اہمیت نہ دینا متعلقہ ادیب یا شاعر کے حق میں ناانصافی ہوگی۔ جب ہم عبید کے دور کے سنجیدہ ادب کا مطالعہ کرتے ہیں تو اس سے ہمیں اُس وقت کی معاشرت کی شاید ہی کسی بات یا خصوصیت کا پتہ چلتا ہے، جبکہ آپ نے دیکھ لیا کہ عبید ہمیں اپنے ساتھ لے کر

چلتا اور اپنے ماحول و معاشرہ کی خرابیوں کی ایک ایک کر کے نشاندہی کرتا چلا جاتا ہے۔ پھر اس نے طرز ادا ایسا رکھا ہے کہ قاری کم ہی بوریت کا شکار ہوتا ہے، جو اُس کی مہارت و استادی کی دلیل ہے۔

☆☆☆

# نصرت نامۂ ترخان: سندھ کی تاریخ کا ایک اہم ماخذ

ڈاکٹر غلام محمد لاکھو☆

*چچ نامہ* سندھ کی تاریخ کا اولین تحریری ماخذ ہے۔ اصل میں یہ کتاب عربی میں *فتح نامہ سندھ* کے نام سے لکھی گئی۔ اس کتاب میں سندھ پر رائے خاندان اور برہمن خاندان کی حکومت کے احوال کے علاوہ، عرب فتوحات کا مفصل ذکر کیا گیا ہے۔ ناصر الدین قباچہ کے دربار سے وابستہ، علی بن حامد کوفی نے *فتح نامہ سندھ* کا عربی سے فارسی میں ترجمہ کیا۔ بعد میں یہ ترجمہ علمی دنیا میں *چچ نامہ* کے نام سے مشہور ہوا۔ یہ علمی کام ۶۱۳ ہجری/۱۲۱۶ء میں مکمل ہوا۔ نہ صرف سندھ بلکہ ہندوستان کی تاریخ میں بھی اس کتاب کی قدامت اور اہمیت تسلیم شدہ ہے۔(۱)

*چچ نامہ* کے فارسی ترجمے کے بعد ۱۰۰۹ھ/۱۶۰۰ء میں، میر محمد معصوم بکھری نے تاریخ سندھ پر ایک کتاب تیار کی۔ یہ کتاب بعد میں *تاریخ معصومی* کے نام سے مشہور ہوئی۔ اس کتاب میں عرب دور حکومت سے لے کر سومرا، سمہ۔ ارغون اور ترخان ادوار حکومت، پہلی دفعہ جامۂ تحریر پہن کر تاریخی دستاویز کی شکل میں آنے والی نسلوں کے لیے محفوظ ہوئے۔ یہ کتاب بھی پہلی مرتبہ ڈاکٹر عمر بن محمد داؤد پوتہ کی سعی سے ۱۹۳۸ء میں بمبئی سے شائع ہوئی۔(۲)

۱۹۸۰ء میں سندھ کے نامور مورخ پیر سید حسام الدین راشدی کا ایک مضمون شائع ہوا تھا جس سے پتا چلا کہ *چچ نامہ* اور *تاریخ معصومی* کے درمیانی عرصے میں تاریخ سندھ پر ایک اور کتاب بھی تیار ہوئی تھی جس کا عنوان *نصرت نامۂ ترخان* اور جس کے مصنف کا نام سید محمد بن بایزید تھا۔(۳) اور یہ کہ اس کتاب کا واحد قلمی نسخہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں محفوظ ہے، جس کی اہمیت کو مشہور جرمن مستشرق ڈاکٹر این میری شمل نے پہلی بار محسوس کرتے ہوئے اور اس کی فوٹو کاپی حاصل کرکے پیر صاحب کو بھجوا دی۔ اب یہ کتاب چھپ چکی ہے۔ ہم اس مضمون میں اس کتاب کا تعارف پیش کرنے کے علاوہ، یہ بھی دیکھنے کی کوشش کریں

---

☆ ایسوسی ایٹ پروفیسر، سندھ یونیورسٹی، جامشورو

گے کہ سندھ کی تاریخ کے حوالے سے اس نو دریافت شدہ ماخذ کی کیا اہمیت ہے۔

## مصنف کا خاندان

۹۲۷ھ/۱۰۲۰ء میں ارغون خاندان کے ہاتھوں فتح سندھ کے ساتھ ہی سندھ کے مصائب کا ایک نہ ختم ہونے والا باب شروع ہوا۔ ملک غلام بن گیا۔ سندھ کے باسی بے بس ہو کر دربدر ہوگئے۔ زمینیں، تجارت، عہدے اور اقتدار سب کے سب غیر ملکی حکمرانوں کے لیے مخصوص ہوگئے۔ قندھار سے آئے ہوئے ارغون حکمران مقامی لوگوں پر بھروسہ نہیں کرسکتے تھے۔ اس پس منظر میں غیر ملکی حکمرانوں کی تشویق و ترغیب سے کابل، قندھار اور ہرات سے بہت سے قبائل ہجرت کرکے سندھ میں آباد ہونا شروع ہوگئے۔ ایسے غیر ملکی قبائل کے مختلف افراد کو سندھ پہنچتے ہی ہر طرح سے نوازا جاتا۔ مذہبی مناصب، اعلیٰ حکومتی عہدے اور اہمیت کی حامل عملداریاں، غیر مقامی لوگوں کے لیے وقف ہوگئیں۔ مرکزی ایشیا سے پہنچنے والے افراد کو ٹھٹھہ، نصرپور، بکھر اور سیوہن میں ملازمت کے ساتھ، جاگیریں دے کر، انہیں مضبوط اور طاقتور بنایا جاتا۔ نہ صرف یہ بلکہ باہر سے آنے والے یہ لوگ بڑے آرام سے پرتعیش زندگی بسر کرتے۔(۴) مقامی سندھی قبائل عہدے، ملازمتیں اور کاروبار گنوا کر بے یارومددگار ہوگئے۔ نتیجے میں سندھی قبائل نے حکمرانوں سے ٹکر لی اور یہ مزاحمت اس وقت تک جاری رہی جب تک مقامی کلہوڑا خاندان کی حکومت نہیں قائم ہوگئی۔(۵)

وسط ایشیا سے نقل مکانی کرکے جو قبائل سندھ میں وارد ہوئے ان میں پورانی سادات کا قبیلہ بڑی اہمیت کا حامل تھا۔ یہ قبیلہ ابتدا ہی سے ارغون خاندان سے وابستہ تھا۔ اس خاندان کے سربراہ جلال الدین ابوسعید کا تعلق ہرات کے شمال میں واقع گاؤں پوران سے تھا۔ اسی مناسبت سے یہ خاندان پورانی کہلاتا تھا۔ ابوسعید کے چار بیٹے تھے۔ سید محمود عرف شیخ میرک، سید احمد، میر نور الدین اور میرک بایزید۔ سید محمود عرف شیخ میرک اس وقت ٹھٹھہ آئے جب مرزا شاہ حسن ارغون سندھ پر مکمل قبضہ کرچکا تھا۔ انہیں شہر کا شیخ الاسلام بنایا گیا۔ شیخ کو حکمران خاندان سے بہت قربت حاصل تھی۔ ان کا انتقال ۹۶۲ھ/۱۵۵۵ء میں ہوا اور ان کا مزار کوہ مکلی پر پورانیوں کے خاندانی قبرستان میں موجود ہے۔ ان کی اولاد آج تک ٹھٹھہ میں آباد ہے۔ شیخ ابوسعید کا بیٹا سید احمد بھی ایک قابل انسان تھا جسے شاہ بیگ ارغون کی قربت حاصل تھی۔ ایک رائے یہ ہے کہ ان کی وفات نیشاپور میں اور دوسری رائے کے مطابق قندھار میں ہوئی۔ ابوسعید کے تیسرے فرزند میر نور الدین بھی سندھ آئے اور فتح ملتان کے وقت وہ مرزا شاہ حسن ارغون کے ساتھ موجود تھے۔ ان کی وفات کے متعلق معلومات میسر

نہیں۔ البتہ *میلاد رسولؐ* نامی ان کی ایک کتاب کا قلمی نسخہ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان کے کتب خانے میں موجود ہے۔ شیخ ابوسعید کا چوتھا بیٹا میرک بایزید بھی شیخ میرک محمود کی طرح ایک اہم شخص تھا۔ وہ اچھا شاعر ہونے کے علاوہ ایک عمدہ خوشنویس بھی تھا۔ جس دور میں میرک محمود ٹھٹھہ پہنچے اسی دور میں میر بایزید سندھ کے ایک اور بڑے شہر بکھر میں وارد ہوئے۔ حکمرانوں نے ان کی عزت و توقیر کی اور ان کو کچھ ذمہ داریاں بھی تفویض کیں۔ بایزید بکھر اور قندھار کے درمیان آتے جاتے رہتے تھے۔ ان کی وفات ۹۵۰ھ/۱۵۴۳ء میں قندھار میں ہوئی۔ میرک بایزید نے دو شادیاں کیں۔ ایک شادی خواجہ خاوند کی دختر خانزادہ بیگم سے ہوئی جس کے بطن سے تین بیٹیاں اور ایک بیٹا میرک عبدالباقی ۹۴۲ھ/۱۰۳۵ء میں پیدا ہوا۔میرک عبدالباقی نے بکھر میں ہوش سنبھالا اور وہیں سکونت اختیار کی اور حکمرانوں سے قربت پیدا کی۔ ان کی وفات ۱۰۱۹ھ/۱۶۱۰ء میں ہوئی۔ پرانے سکھر میں ان کا مقبرہ موجود ہے۔ اس وقت سکھر میں موجود میرکی سادات انہیں میر عبدالباقی کی اولاد میں سے ہیں۔ میرک بایزید کی دوسری شادی سبزواری سادات میں ہوئی۔ جس سے دو بیٹیاں اور تین بیٹے ہوئے۔ ایک بیٹا میر عبداللہ ہرات میں بے اولاد فوت ہوا۔ دوسرا بیٹا شیخ عبدالوہاب ایک قابل انسان اور مذہبی عالم تھا۔ جس نے *فتاویٰ پورانی* نام سے ایک کتاب مرتب کی جو اب دستیاب نہیں۔ عبدالوہاب نے ٹھٹھہ میں رہائش اختیار کی اور وہیں ۹۷۳ھ/۱۵۶۵ء میں وفات پائی۔ میرک بایزید کے تیسرے بیٹے میر محمد تھے۔ زیر مطالعہ کتاب *نصرت نامۂ ترخان* انہی کی تصنیف ہے۔(۶)

## میر محمد پورانی

سید میر محمد بایزید پورانی کی اس زوجہ محترمہ کے بطن سے تھا جو وہ سبزواری سادات سے بیاہ کر لائے تھے۔ میر محمد کے متعلق مقامی آثار مثلاً *تاریخ معصومی*، *تحفۃ الکرام* اور *مقالات الشعراء* میں بہت کم معلومات ملتی ہیں۔ البتہ خود ان کی تصنیف *نصرت نامۂ ترخان* اور میر مرتضیٰ کے ترتیب دیے ہوئے *شجرۂ سادات پورانی* نے بڑی حد تک اس کمی کو پورا کر دیا ہے۔سید میر محمد اس وقت سندھ میں وارد ہوئے جب مرزا شاہ حسن اپنے والد کی وفات (۹۳۰ھ) کے بعد جام فیروز پر غلبہ پانے کے بعد نصر پور میں تھا۔ اندازہ یہ ہے کہ ان کے چچا شیخ میرک بھی ان کے ہمراہ قندھار سے سندھ پہنچے۔ شاہ حسن ارغون نے دونوں کی بڑی عزت کی اور ان کی گذر معاش کا خوب بندوبست کیا اور بعد میں (۹۳۱ھ) ان دونوں کو ایک حفاظتی دستے کے ساتھ ٹھٹھہ روانہ کیا جہاں دونوں حضرات نے آرام کی زندگی بسر کی اور عملی و

## شجرہ پورانی سادات

### شیخ جلال الدین ابوسعید پورانی

نوٹ: یہ شجرہ بنیادی طور پر ڈاکٹر انصار زاہد خان کا تیار کردہ ہے۔ ہم نے مناسب اصلاح کے بعد اس کو مکمل کیا ہے۔

(۱) مرزا باقی ترخان کے حکم پر ۹۸۷ھ میں مارا گیا (۲) وفات ۹۷۲ھ، مصنف نصرت نامۂ ترخان۔

(۳) جامع فتاویٰ پورانی، وفات: ۹۷۳ھ تاریخ طاہری اور تحفۃ الکرام نے غلط لکھا ہے کہ، مرزا باقی کے حکم پر قتل ہوا۔

(۴) جد امجد سادات پورانی سکھر (۵) وفات: ۱۱۶۲ھ، مؤلف شجرہ سادات پورانی۔

علمی زندگی میں مصروف ہوگئے۔ سید محمد آخر عمر تک اپنے بھائی شیخ عبدالوہاب اور چچا شیخ میرک محمود کی طرح ٹھٹھہ میں رہے۔ ان کی وفات سے متعلق متضاد آراء ملتی ہیں۔ ایک رائے کے مطابق وہ ۱۰۰۰ھ میں دوسری رائے کے مطابق ۹۹۰ھ میں اور تیسری رائے کے مطابق آپ ۹۷۰ھ میں فوت ہوئے۔ لیکن *شجرۂ سادات پورانی* کے مطابق انہوں نے ستر برس کی عمر میں ۹۷۲ھ میں ٹھٹھہ میں وفات پائی اور مکلی کی پہاڑی پر قبرستان پورانی سادات میں دفن ہوئے۔(۷) میر محمد کے نام سے *فتاویٰ پورانی* بھی منسوب کی گئی ہے۔ لیکن درحقیقت ان کے بھائی سید عبدالوہاب کی تالیف ہے۔ سید محمد فارسی زبان کے اچھے شاعر بھی تھے۔ ان کے اشعار زیادہ تر *شاھنامہ فردوسی* کے وزن پر ہیں اور ان میں ویسی ہی روانی پائی جاتی ہے۔ سید صاحب کی واحد یادگار *نصرت نامۂ ترخان* ہے، جو صدیوں کے بعد حال ہی میں منظر عام پر آئی ہے۔ سندھ کی تاریخ سے متعلق یہ کتاب اندرونی شواہد کے مطابق ۹۲۸ھ/۱۵۶۰ء میں ٹھٹھہ پر مرزا عیسیٰ ترخان کی حکومت کے دوران معرض تحریر میں آئی۔

### *نصرت نامۂ ترخان*

اس کتاب کی بنیادی اہمیت یہ ہے کہ یہ *چچ نامہ* کے بعد سندھ کی تاریخ پر لکھی جانے والی دوسری کتاب ہے۔ہم اوپر پورانی خاندان اور ارغون حکمرانوں کے تعلق کا ذکر کر آئے ہیں۔ سید میر محمد، شیخ عبدالوہاب اور میرک شیخ محمود ٹھٹھہ آئے تو ان کو منصب ملے اور اہم ذمہ داریاں بھی حاصل ہوئیں۔ خاص طور پر میر محمد اور عبدالوہاب ارغون حکومت کے اہم ستون بن گئے۔ دونوں بھائیوں کو حکومتی معاملات میں براہ راست عمل دخل حاصل تھا۔ کچھ واقعات میں سید محمد خود بھی افسروں اور فوج کے ساتھ مقامی لوگوں کے خلاف برسرپیکار رہے۔ حکمرانوں کے درون خانہ جنگ و جدل اور صلح صفائی میں بھی پورانیوں کو دخل در معقولات کا حق تھا۔ ارغونوں کے ہاتھوں قندھار و سندھ کی فتح اور پھر سندھ پر حکومت کرنے کا انداز ہمارے مصنف کے سامنے کے واقعات تھے۔ بعد میں ارغونوں اور ترخانوں کی لڑائی، شاہ حسن کی موت اور عیسیٰ ترخان کا حکمران بننا ایسے حادثات و واقعات ہیں، جن میں سید میر محمد پورانی

*نصرت نامۂ ترخان* کا مصنف بذات خود ایک اہم کردار کے طور پر سامنے آتا ہے۔ عیسیٰ ترخان کے دور میں سید میر محمد کو اور بھی زیادہ اہمیت حاصل ہوئی۔ خاص طور پر ولی عہد مرزا صالح ترخان سے وہ نہایت قریب تھا۔ مجموعی طور پر مصنف ارغون اور ترخان خاندانوں کی کارگزاریوں کا نصف صدی سے زیادہ کا عینی شاہد تھا۔ اسی پس منظر میں اس نے ترخانوں کی تاریخ لکھنے کا ارادہ کیا۔ جب مرزا عیسیٰ کو سید میر محمد کے اس منصوبے کا علم ہوا تو

اُس نے مصنف کو تاکید کی کہ زیرِ تصنیف کتاب میں ارغون خاندان کا ذکر ضرور شامل ہونا چاہیے:

حضرت نواب عالی خلد ملکہ نیز ترغیب فرمودہ بزبان دربار گوہر نثار ایشان گذشت کہ اخلاقاً... [ کذا] حالات سلاطین سابق ارغون نیز در سلک تحریر در آوردہ شود"(۸)

*نصرت نامۂ ترخان* کے ابتدائی بیس صفحات (شائع شدہ کتاب کے) تمہید پر مبنی ہیں۔ بعد میں کتاب کا سبب تالیف اور اُس کا خاکہ پیش کیا گیا ہے جسکی تفصیل یہ ہے:

مقدمہ در اموری چند کہ دانستن آن ضروری ست۔

مقصد اول: در ذکر اموری چند کہ در زمان حضرت مملکت پناہی معدلت دستگاہی زبدہ حکام بین الانام و خلاصۃ الحکام الکرام امیر ذوالنون بیگ ارغون سمت ظہور یافتہ تا شہادت آنحضرت۔

مقصد دوم: در بیان جلوس حضرت نواب شاہ شجاع بیگ ارغون انار اللہ برہانہ و مرزا محمد مقیم بجای پدر بزرگوار خود تا زمان فوت ایشان۔

مقصد سوم: از جلوس حضرت نواب سلطنت شعاری گردون اقتداری نواب مرزا شاہ حسن غازی تا آوان فوت۔

مقصد چہارم: از ابتدای جلوس حضرت نواب کامیاب مرزا محمد عیسیٰ ترخان خلد اللہ ملکہ کہ زمان بوجود شریف آنحضرت مزین ومحلی است و این مقصد مشتمل است بر دو مقالہ۔

مقالہ اول: در ذکر آنچہ الی غایت کہ اتمام این جلد سمت ظہور یافتہ مذکور خواہد شد۔

مقالہ ثانی: در ذکر اموری کہ بعد ازین سمت ظہور یابد

جیسا کہ اس خاکہ سے ظاہر ہے اصل میں یہ مواد *نصرت نامۂ ترخان* کی جلد اول پر محیط ہے، جس میں آخری واقعہ ۹۶۸ھ کا دیا گیا ہے۔ باقی احوال دوسری جلد میں آنا تھے لیکن ہوا یوں کہ مصنف کا سرپرست مرزا صالح ترخان قتل ہوگیا۔ اس طرح نہ صرف سید میر محمد کو سخت صدمہ پہنچا بلکہ سندھ کی سیاسی صورتحال بھی تبدیل ہوگئی۔ اس کے بعد ۹۷۲ھ میں مصنف بھی فوت ہوگیا اور پھر ایک سال بعد مرزا عیسیٰ بھی اس جہان فانی سے کوچ کر گیا۔ چنانچہ کتاب کی دوسری جلد تیار نہ ہوسکی۔

اگرچہ مصنف نے اپنے حساب سے کتاب کے چار حصے (عنوانات) مقرر کیے ہیں لیکن ہماری دانست میں اس تاریخی کتاب کے تین اہم عنوان بنتے ہیں: سمہ حکمرانوں کے حالات اور سندھیوں کی غیر ملکی حکمرانوں کے خلاف بھرپور جدوجہد، ارغون۔ ترخان دور کی

تاریخ اور مصنف نیز اس کے خاندان کی سرگذشت۔

*نصرت نامہ* میں سمّہ دور کے حالات ویسے تو نہیں دیے گئے جس طرح *تاریخ معصومی* یا *تحفۃ الکرام* میں مذکور ہیں لیکن ذوالنون ارغون سے لے کر شاہ حسن تک کے حالات جمع ہیں۔سمّہ دور سے متعلق اہم مواد بھی آ گیا ہے۔ مصنف سید میر محمد، آخری سمّہ حکمران جام فیروز کا ہم عصر تھا۔ جام نندہ کے آخری دور میں ہونے والے واقعات کی مصنف کو چشم دید معلومات حاصل تھیں۔ اسی وجہ سے اُس نے جام نندہ اور حسین بایقرا کے درمیان سبی میں ہونے والی لڑائیوں کا نہایت مفصل ذکر کیا ہے۔ یہ مذکور لکھتے ہوئے کچھ نئے واقعات اور حادثات بھی منکشف ہوتے ہیں جن کے بارے میں پہلے کسی مورخ نے قلم نہیں اٹھایا۔ میر محمد معصوم اور میر علی شیر قانع کے ہاں جام نندہ کے دور میں سبی پر ارغون حملوں کا ذکر بڑا سرسری سا ہے جس سے کوئی بات واضح نہیں ہوتی۔ اس ابہام کو دور کرنے کی ایک قابل قدر کوشش جدید دور کے معروف محقق اور تاریخ دان سید حسام الدین راشدی نے سلطان حسین بایقرا کے منشی عبداللہ مروارید کے تحریر کردہ *فتح نامہ سندھ* کے حوالے سے کی تھی۔(۹)

سید میر محمد نے ارغونوں پر لکھتے ہوئے سندھ کے بارے میں اپنے بیان کا آغاز سبی پر ہونے والی کشاکش کے پس منظر میں کیا ہے۔ ان کا بیان ہے کہ سلطان حسین کے دور میں تاجران کی شکایت پر سبی پر توجہ دی گئی۔ یہ واقعہ ۸۹۴ھ میں پیش آیا اور علاقہ فتح ہوگیا۔ ایک سال بعد سندھی افواج نے سبی پر جوابی حملہ کیا جس میں شاہ بیگ کا بھائی قتل ہوگیا۔ ان واقعات کے بعد جام نظام الدین نندہ نے سلطان حسین کے دربار میں امن کی خاطر ایک ایلچی بھیجا۔ یہ تفصیلات صرف *نصرت نامۂ ترخان* ہی میں ملتی ہیں۔(۱۰) اس کے بعد بھی ارغون سبی، گاہا اور سیوستان پر حملے کر کے خوف و دہشت پھیلاتے رہے جن کے متعلق اس کتاب میں بہت تفصیلی اور نیا مواد موجود ہے۔ ٹھٹھہ کی فتح کے بعد دریا خان کو جب گرفتار کر کے شاہ بیگ کے سامنے پیش کیا گیا تو اُس نے سندھیوں کے خلاف جنگ میں اپنے مقتول بھائی کا انتقام لینے کی خاطر اُسے اپنے ہاتھوں سے تہ تیغ کر دیا۔(۱۱)

سمّہ دور کی تاریخ کے حوالے سے یہ معلومات بالکل نئی ہیں۔سندھ کی فتح کے بعد جام صلاح الدین اور جام فیروز کی جدوجہد کی تفصیلات دی گئی ہیں۔ ارغون اور ترخان حکمرانوں کے خلاف مقامی سندھی قبائل نے جو طویل جدوجہد کی اس کے بارے میں بھی سید میر محمد نے ایک معاصر تاریخ دان کی حیثیت سے بڑی مفید اطلاعات فراہم کی ہیں۔ زیریں سندھ مصنف کے معاصر مقامی سندھی قبائل کے مختلف افراد مثلاً راہو نگامرہ، جام ھڑ

(موھڑ) اور ویسر بن جام مھڑ سے ارغون اور ترخان حکمرانوں کے معرکوں اور جنگ و جدل کے بارے میں اہم معلومات بھی اس کتاب کی ایک اہم خوبی ہے۔ کتاب کا خاتمہ بھی ویسر بن جام مھڑ کے اجنبی حکمرانوں کے خلاف حملات اور معرکوں ہی کے بیان پر ہوا ہے۔

مواد کے لحاظ سے *نصرت نامۂ ترخان* کا بڑا حصہ ارغون و ترخان دور حکومت سے متعلق ہے۔ مصنف کا خاص مقصد ترخانوں کی جنگی کامیابیوں کو تاریخ کے صفحات میں محفوظ کرنا تھا۔لیکن پھر مرزا عیسیٰ کی ہدایت پر اس نے ارغون خاندان کے کارناموں کو بھی اس میں داخل کرلیا۔ چونکہ سید میر محمد اور ان کے خاندان کے متذکرہ دونوں حکمران خانوادوں سے قریبی تعلقات تھے، اس لیے اس کتاب میں ارغون اور ترخان حکمرانوں کے مفصل حالات دستیاب ہیں، تاہم کتاب کی ورق گردانی سے ظاہر ہوتا ہے کہ مرزا عیسیٰ ترخان پوری کتاب پر چھایا ہوا ہے۔

مرزا شاہ حسن کے دور میں ہمایوں اقتدار سے محروم ہوکر سندھ پہنچا اور تین سال تک یہاں بھٹکتا رہا۔ میر محمد معصوم نے اس واقع کو مفصل طور پر بیان کیا ہے(۱۲) جب کہ سید میر محمد نے ان تاریخی واقعات کو، سیاسی مصلحت کی بناء پر نظر انداز کردیا ہے۔ البتہ ارغون اور ترخان ادوار پر لکھتے ہوئے اس نے حکمران خاندانوں کی آپس کی لڑائیوں کے بارے میں چشم دید گواہ کی حیثیت سے اہم مواد فراہم کیا ہے۔ ککرالہ کے نگامرہ خاندان کی جدوجہد کے متعلق بھی پہلی مرتبہ، اُس نے اس میں عینی شاہد کے طور پر مفصل حالات مہیا کیے ہیں۔ آپ نے اس ضمن میں لکھا ہے کہ نگامرہ خاندان نے ارغون اور پھر ترخان حکمرانوں کے خلاف پور چوگیز کچھ کے جاڑیجہ حکمران اور سلطنت گجرات کی بحریہ سے بھی بھرپور فوجی مدد حاصل کی۔(۱۳) سندھ کی تاریخ کے حوالے سے ایک بالکل نئی اور مفید خبر ہے۔

ہمارے خیال میں کتاب کا تیسرا حصہ( مواد کے لحاظ سے) خود پورانی خاندان پر لکھنے کے لیے ایک اہم ماخذ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اُس میں مصنف کے دادا جلال الدین ابوسعید پورانی، والد بایزید، چچا میرک محمود، بھائی شیخ عبدالوہاب اور خود مصنف سید میر محمد کے متعلق انتہائی قیمتی مواد ملتا ہے جس سے پورانیوں کا مفصل مطالعہ کرنے میں آسانی پیدا ہوئی ہے۔

*نصرت نامہ ترخان* کے مصنف نے اپنی کتاب میں فاتح اور مفتوح کا فرق پوری شدت سے قائم رکھا ہے۔ چنانچہ سندھی جن کو ارغون حاکم نے فتح کیا، ان کے لیے سید میر محمد نے انتہائی ناشائستہ زبان استعمال کی ہے۔ مثال کے طور پر وہ لکھتا ہے کہ ” در سند بسیار

مرتکب کذب و دروغ می شوند۔''(ص ۲۵۷)، سندی نادان (ص ۲۲۴) اور مردم بی دین (ص ٦٠) وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح سندھی خواتین کے بارے میں مصنف نے جو کچھ لکھا ہے(ص ۲۹۱) وہ اُس کی منفی سوچ کی عکاسی کرتا ہے۔

مرزا شاہ حسن کی زندگی نیز حکومت کے آخری زمانے میں ترخانوں نے بغاوت کی۔ اس کو کچلنے کے لیے مرزا نے سندھی قبیلوں سے مدد لی۔ اس واقعے کو بیان کرتے وقت، سید محمد نے اہل سندھ کے لیے اپنی نفرت کو بالکل نہیں چھپایا۔ اس ضمن میں لکھتے ہیں کہ:

و علاوہ این تشویشات پیدا شدن عربی گاہی نام بدبختی از قوم علف کشان بجماعت غلامان ارباب تتہ شدہ بود و اختیار کل امور بذات کثافت صفات ازو وابستہ۔(ص ۲۷۴)

مغل دور میں سندھ کی تاریخ سے متعلق بعد میں جتنی بھی کتابیں لکھی گئیں، ان سب کے مصنفین نے *نصرت نامۂ ترخان* کی پیروی اور حکمران طبقے کے وظیفہ خوار ہونے کے باعث اہل سندھ پر دشنام طرازی کا سلسلہ جاری رکھا۔ اس حوالے سے بڑی مثال *تاریخ مظہر شاہجہانی* کی دی جا سکتی ہے۔(۱۴)

*نصرت نامۂ ترخان* وسطی دور میں سندھ میں لکھی گئی فارسی تحریر کا منفرد نمونہ ہے۔ مصنف نے مقصد بیان کرنے کے لیے، نثر کے ساتھ نظم کا استعمال بھی کیا ہے۔ نثر اور نظم کا ایسا امتزاج بعد میں *حدیقۃ الاولیاء* (۱۰۱٦ھ) اور *تاریخ بلوچی* (۱۲۱۸ھ) میں بھی دیکھنے کو ملتا ہے۔ سید میر محمد کی نثر پر تکلف اور مصنوعی ہے۔

## نصرت نامۂ کی اشاعت

*نصرت نامۂ ترخان* کا صدیوں سے کسی بھی مؤرخ اور تذکرہ نویس نے ذکر تک نہیں کیا۔ کتاب کا واحد قلمی نسخہ ۲۵ فروری ۱۹۵۰ء کو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ پہنچا، جس کو جامعہ کے کتب خانہ کے ذخیرہ لٹن میں محفوظ کرلیا گیا۔ بعد میں اس نادر مخطوطے کی فوٹو کاپی مشہور مستشرق این مری شمل کی وساطت سے سید حسام الدین راشدی صاحب کو ملی۔ راشدی صاحب صحت کی خرابی کی وجہ سے اس کتاب کو ایڈٹ کر کے شائع نہ کر سکے۔ بعد میں فوٹو کاپی ڈاکٹر انصار زاہد خان صاحب کے حوالے کر دی گئی۔ ڈاکٹر صاحب سندھ کی تاریخ کے ایک مستند اور معتبر اسکالر ہیں۔ آپ نے بیس برس تک *نصرت نامۂ ترخان* پر تحقیق اور مطالعہ کا کام جاری رکھا۔ اصل فارسی متن ڈبل کراؤن سائز کے ۴۳۷ صفحات پر مشتمل تھا۔ ڈاکٹر انصار نے اس پر ایک مفصل انگریزی مقدمہ لکھا اور ساتھ میں ۳۲۳ وضاحتی حواشی کا بھی انگریزی میں اضافہ کیا۔ ڈاکٹر انصار زاہد خان کی اس قابل قدر محنت کو ڈاکٹر ریاض الاسلام صاحب نے

سن ۲۰۰۰ ء میں انسٹی ٹیوٹ آف سنٹرل ایشین سٹڈیز، کراچی یونیورسٹی، کراچی کی طرف سے شائع کیا اور محققین نے کتاب کی بعض علمی و تحقیقی کمزوریوں اور ایڈیٹر کی کوتاہیوں کا احاطہ کرکے، اس کتاب کے حوالے سے مزید مطالعۂ پیش کرنے میں ہماری مدد کی ہے۔(۱۵)

## حوالہ جات

۱۔چچ نامہ (فارسی) دوبار چھپا ہے۔ سب سے پہلے ڈاکٹر داؤد پوتہ کی سعی سے ۱۹۳۹ء میں بمبئی سے شائع ہوا۔ دوسری مرتبہ ڈاکٹر نبی بخش خان بلوچ نے اسے ایڈٹ کرکے اسلام آباد سے ۱۹۸۳ء میں ایک مفصل انگریزی مقدمہ کے ساتھ شائع کیا۔

۲۔میر محمد معصوم پر بعد میں، سید حسام الدین راشدی نے مفصل کام کیا۔ اس ضمن میں ان کی کتاب میر محمد معصوم بکھری (سندھی)، سندھی ادبی بورڈ نے ۱۹۷۹ء میں شائع کی۔

۳۔سید حسام الدین راشدی کا مضمون، مطبوعہ مجلّہ مہران (سندھی) شمارہ ۲۔۱ سال ۱۹۸۰۔

۴۔ملا قاطعی ہروی، تذکرہ مجمع الشعرای جہانگیر شاہی، مرتبہ ڈاکٹر محمد سلیم اختر، موسسہ تحقیقات علوم آسیای میانہ و غربی، دانشگاہ کراچی، ۱۹۷۹ء، ص ۱۱۵۔۱۱۴

۵۔سندھی قبائل نے ارغون، ترخان اور مغل حکمرانوں کے خلاف جو طویل جدوجہد کی اُس کی تفصیلات تاریخ معصومی، بیگلار نامہ، تاریخ طاہری، تاریخ مظہر شاہجہانی اور ترخان نامہ میں موجود ہے۔

۶۔نصرت نامۂ ترخان مرتبہ انصار زاہد خان کراچی، ۲۰۰۰ء، انگریزی مقدمہ مرتب

۷۔ایضاً۔

۸۔نصرت نامۂ ترخان، فارسی متن، ص ۲۵

۹۔میر علی شیر قانع، مکلی نامہ، مرتبہ سید حسام الدین راشدی، سندھی ادبی بورڈ، حیدر آباد، ۱۹۷۶ء، حواشی مرتب، ص ۱۸۹۔۱۷۶

۱۰۔نصرت نامۂ ترخان (فارسی متن)، ص ٦٦۔٦٠

۱۱۔ایضاً (فارسی متن)، ص ۲۲۲

۱۲۔تاریخ معصومی، اردو ترجمہ اختر رضوی، سندھی ادبی بورڈ کراچی، ۱۹۵۹ء، ص ۲۲۸۔۲۲۷

۱۳۔نصرت نامۂ ترخان (فارسی متن)، ص ۴۳۷۔۴۳۴

۱۴۔تاریخ مظہر شاہجہانی، راشدی صاحب کی سعی سے ۱۹۶۲ء میں، سندھی ادبی بورڈ نے شائع کی۔ بعد میں پاکستان کے نامور اسکالر اور محقق ڈاکٹر محمد سلیم اختر نے اُس کا انگریزی ترجمہ کرکے ایک مفصل تحقیقی مقدمہ اور مفید تعلیقات کے ساتھ ''سندھ انڈر دی مغلز'' کے عنوان سے بیک وقت اسلام آباد اور کراچی سے شائع کیا(۱۹۹۰ء)۔

۱۵۔دیکھیے : اس پر ڈاکٹر محمد سلیم اختر کا '' انتقادی مقالہ'' فکر و نظر ، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، جنوری۔مارچ ۲۰۰۳ء؛ نیز ڈاکٹر مظہر محمود شیرانی نے بھی نصرت نامۂ ترخان پر ایک تنقیدی جائزہ پیش کیا ہے (فنون، لاہور، ستمبر۔دسمبر ۲۰۰۲ء)، ص ۳۳۰۔۳۲۲

☆☆☆

# میر ابوالحسن تحسین: احوال و آثار

محمد حسن حسرت☆

بلتستان میں اسلام کی تبلیغ و اشاعت چودھویں صدی عیسوی میں ایرانی مبلغین کے ذریعے ہوئی ۔ ان صوفیائے کرام اور مبلغین عظام نے اہل بلتستان کو نہ صرف دین اسلام سے مشرف کیا بلکہ اس خطے کو علم و ادب کے چراغوں سے بھی منور کیا۔ چنانچہ اسلام کی اشاعت کے فوراً بعد سے بلتستان میں ایرانی تہذیب اور فارسی زبان و ادب نے اپنا گہرا رنگ جمانا شروع کردیا جس کی وجہ سے نہ صرف بلتی زبان اور شاعری پر فارسی کے اثرات نمایاں ہوئے بلکہ سرزمین بلتستان نے فارسی زبان کے بہت سے قادرالکلام شاعر بھی پیدا کیے۔ ۱۸۴۰ء میں ڈوگروں کے تسلط تک یہاں راجاؤں اور علمائے دین کی سرپرستی میں فارسی زبان و ادب کی تدریس کا سلسلہ بدستور جاری رہا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ دینی اور سرکاری ہر دو سطحوں پر فارسی زبان و روایت نے نشوونما پاکر اپنی شعاعیں اطراف و جوانب میں بکھیر دیں۔ گویا بلتستان کی قدیم تبتی تہذیب کے ماتھے پر اسلامی ثقافت اور فارسی ادب کا خوبصورت جھومر سجا۔

میر ابوالحسن تحسین کی مثال ایک ایسے روشن ستارے کی سی ہے جو ڈھائی سو سال سے بھی زیادہ عرصہ تک گمنامی کے دبیز پردے میں اوجھل رہا۔ فارسی زبان کے یہ بلند پایہ شاعر مقامی طور پر بوا تحسین کے نام سے معروف ہیں۔ بوا تحسین ایرانی نژاد تھے اور ایک روایت کے مطابق اسکردو کے راجوں کی دعوت پر کشمیر سے یہاں آئے تھے۔ آپ کے والد محترم بھی آپ کے ساتھ تھے اور ان کی وفات پر بوا تحسین نے جو قطعہ لکھا اس قطعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے جد امجد سید حسین قمی تھے اور آپ کا سلسلہ نسب حضرت امام محمد تقی سے جا ملتا ہے۔ محمد دین فوق کی کتاب *تواریخ اقوام کشمیر* میں سید حسین قمی کے نام سے دو شخصیات کا ذکر ہوا ہے اور ان دونوں کا تعلق سادات رضویہ سے بتایا جاتا ہے۔ صاحب کتاب لکھتے ہیں کہ بادشاہ کشمیر سلطان زین العابدین بڈھ شاہ کے عہد میں شہر قم ملک ایران سے ایک بزرگ سید حسین رضوی کشمیر تشریف لائے۔ بادشاہ نے زینہ گیر میں اپنا آباد کردہ باغ اس جوہر

---

☆اسسٹنٹ ریجنل ڈائریکٹر، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ریجنل آفس، اسکردو

گراں مایہ کو رہنے کے لیے عطا کیا۔ بعد میں اسی خاندان سے ایک اور بزرگ اپنے جد امجد سید حسین رضوی کے ہمنام نکلے جنہوں نے ڈوگرہ حکومت کے عہد میں جو اعزاز و مرتبہ حاصل کیا وہ آج تک کسی کشمیری کو حاصل نہیں ہوسکا۔ فوق کے مطابق آپ نائب مہتمم بندوبست تھے اور لداخ کا سب سے پہلا بندوبست آپ ہی کے ہاتھوں انجام پایا۔ روایت یہ ہے کہ میر ابوالحسن تحسین اول الذکر سید حسین رضوی قمی کی اولاد میں سے تھے۔ اس کی تصدیق بلتستان میں موجود رضوی سادات کے شجرۂ نسب سے بھی ہوتی ہے۔ بوالتحسین کے اپنے والد کے انتقال پر لکھے گئے قطعہ تاریخ کا آخری شعر ہے۔

مرقدش　　در　　سواد　　اسکردو
قرب　　قلعہ　　کنار　　ریگستان

اس قطعہ سے آپ کی جائے مدفن کا علم ہوجاتا ہے اور دیگر اشعار سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بوالتحسین کے والد بھی شاعر تھے اور ان کے قلم سے شاعری کی چار کتابیں مرتب ہوچکی تھیں۔ گویا بوالتحسین کو شاعری ورثے میں ملی تھی۔ علم وادب کا یہ سورج ۱۱۹۰ ہجری بمطابق ۱۷۷۶ء میں غروب ہو کر، اسکردو میں موجود امام بارگاہ بیت الاحزان کے جنوب مغربی کونے میں اپنے والد کے پہلو میں پیوند خاک ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ بوالتحسین علمی وادبی دونوں میدانوں میں مستند شخصیت کے مالک تھے۔ اس زمانے میں کسی تحریر پر آپ کی تصدیق کو سند کا درجہ حاصل تھا۔ میں نے ایک تحریر پڑھی تھی جس پر آپ کی مہر ثبت ہے۔ مہر پر　　میر ابوالحسن ۱۱۶۴ھ مرقوم ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بوالتحسین جیسی معتبر علمی، ادبی شخصیت کی گمنامی کی آخر وجہ کیا تھی؟ میرے خیال میں اس کی ایک وجہ تو اس علاقے کی تعلیمی پسماندگی اور قدر ناشناسی تھی جبکہ راجگان وقت کے ظالمانہ تیر نظر اور رقیبوں کی معاصرانہ چشمک ان کے علمی وفنی کمالات کی پذیرائی میں نہ صرف رکاوٹ بنی رہی بلکہ حاکمان وقت کی باہمی چپقلش کے نتیجے میں آپ ظلم و بربریت کا نشانہ بھی بنے۔ دوسری طرف بوالتحسین کی فنی موشگافیاں قراقرم و ہمالیہ کے بلند وبالا حصار میں بند کنویں کی تہہ میں موتی کی طرح پڑی رہیں اور انہیں بلتستان سے باہر نکلنے کا موقع نہ ملا ورنہ بوالتحسین اپنے دور میں برصغیر کے افق شاعری کے چمکتے ہوئے مہ کامل نظر آتے ہیں۔ ساڑھے چار سو سے بھی زیادہ صفحات پر مشتمل ان کے مجموعۂ کلام کا غیر مطبوعہ قلمی نسخہ زمانے کی بادہائے مخالف سے بچ کر بلتستان کے بعض اہل ذوق حضرات کے ہاتھوں میں پہنچا ہے اور اس کی ایک نقل مجھے بھی دستیاب ہوئی ہے۔ اصل نسخہ خپلو کے علم دوست قلمکار غلام حسن حسنو کے پاس موجود ہے اور امتداد زمانہ کے ہاتھوں اس بیاض کا کاغذ

اب گہرا بادامی رنگ کا ہوگیا ہے اور کرم خوردگی کی وجہ سے کافی خستہ حال بھی ہے۔ اس کی کتابت حسب الامر ایلچی یوسف بدست میر عبداللہ انجام پائی ہے لیکن ان دونوں حضرات کے بارے میں کوئی معلومات دستیاب نہیں کہ یہ لوگ کون تھے۔ حصہ اول یعنی دیوان کے اختتام پر میر ابوالحسن کی مہر بھی ثبت ہے۔ میرے پاس موجود بیاض کی نقل ۴۵۵ صفحات پر مشتمل ہے لیکن درمیان سے چند اوراق غائب ہیں۔ اس قلمی نسخے کا نام *گلشن اذھان* ہے جو اس شعر سے واضح ہوجاتا ہے:

یافت　تحسین　تجمیع　این　دیوان
نام　و　تاریخ　گلشن　اذہان

اس مجموعۂ کلام کا مادہ تاریخ *سفینۃ التحسین* سن ۱۱۵۹ ہجری درج ہے اور عیسوی تقویم کے مطابق ۱۷۴۶ء کا سال نکل آتا ہے۔ کتاب کے پہلے صفحے کے آخر میں اس مجموعہ میں ''ہشت ہزار بیت است'' لکھا ہوا ہے جس سے ہمیں اس کتاب میں آٹھ ہزار اشعار کی موجودگی کا علم ہوجاتا ہے۔ سات حصوں میں منقسم اس مجموعۂ کلام کا پہلا حصہ خوبصورت غزلوں پر مشتمل دیوان ہے جو دیوان حافظ کے انداز میں الف با کی ترتیب سے یا تک یکجا کیا گیا ہے۔ اس حصے میں کم و بیش دو سو بیس غزلیں ہیں اور ہر غزل ایک ادبی شاہکار ہے۔ ان غزلوں میں حکمت و دانائی، رمز و ایماء اور انسان کو بہتر زندگی گذارنے کے جو اصول بتائے گئے ہیں ان کی بنا پر یہ ایک عالمی شاہکار ہے۔ بوالتحسین کی زیر تبصرہ کتاب *گلشن اذھان* میں بہت سے اشعار اخلاقی' فلسفیانہ' معاشرتی اور تمدنی مضامین پر حاوی ہیں اور ان اشعار میں حمد خداوندی بھی ہے جیسا کہ ان کے دیوان کی ابتدا ان اشعار سے ہوتی ہے:

اے کہ بسم اللہ لطف تو بود افسر ما
نام تو نام خدا تاج سر دفتر ما

ان کی ایک معروف غزل کے چند اشعار بطور مثال پیش کرتا ہوں:

بود نامت پری پیکر چہ پیکر پیکر رعنا
قیامت قامتِ داری چہ قامت قامت زیبا

دو ابرویت بیک صورت چہ صورت صورت جوہر
چہ جوہر جوہر خنجر چہ خنجر خنجرِ دلہا

دو چشمت آفت مردم چہ مردم مردم دیدہ
چہ دیدہ دیدۂ نرگس چہ نرگس نرگسِ شہلا

برخ خالت بود نقطہ چہ نقطہ نقطۂ مصحف
چہ مصحف مصحفِ صنعت چہ صنعت صنعتِ مولا
سیہ زلف تو بانکہت چہ نکہت نکہتِ سنبل
چہ سنبل سنبلِ عنبر چہ عنبر عنبرِ سارا
دہانت منبع شربت چہ شربت شربتِ شکر
چہ شکر شکر مصری چہ مصری مصریِ اعلیٰ

اس غزل کے تمام اشعار اس قدر مربوط ہیں کہ ہم اسے بآسانی غزل مسلسل کا نام دے سکتے ہیں۔ یہاں حسین یادوں کے سہارے محبوب کا سراپا متشکل ہے۔ کبھی شاعر کی چشم تخیل محبوب کے پری پیکر جسم پر جا ٹھہرتی ہے' کبھی ابروئے خنجر اور کبھی نرگس شہلا سے جا ٹکراتی ہے۔ شاعر کبھی خال رخ جاناں کے تصور سے بے چین ہوجاتا ہے اور کبھی اس کی سیاہ زلف کی یاد اس کے دل کو خون کردیتی ہے۔ کبھی محبوب کے شیریں آب دہن کو یاد کرکے شاعر کے منہ سے بے اختیار رال ٹپکتی ہے۔ اچھوتے خیالات' منفرد اسلوب اور روانی بیان اس غزل کی وہ خوبیاں ہیں جن سے ان کے دیگر کلام کے معیار کا بخوبی اندازہ ہوجاتا ہے۔ اس مجموعے کا دوسرا حصہ مخمسات' رباعیات' مستزاد' لطیفہ' فرد' معتقدات اور قصائد پر مشتمل ہے۔ اس حصے کے اختتام پر لکھتے ہیں:

سال تاریخ نظم خود تحسین
یک صد و چہل ویک شمار و ہزار
(یعنی ۱۱۴۱ ہجری)

*گلشن اذہان* کا تیسرا حصہ قضا و قدر کے عنوان سے تحسین کا اپنا منظوم سفرنامہ ہے جس میں کشمیر سے استور اور پھر بلتستان آنے کا تذکرہ موجود ہے۔ چوتھا حصہ منظوم تاریخ ہے جس میں راجگان وقت کے حالات و واقعات اور تاریخی مقامات کے بارے میں معلومات کو زیب داستان بنایا گیا ہے۔ ان تاریخی قطعات اور تاریخی نظموں سے بلتستان اورگرد ونواح کی تاریخ کو سمجھنے میں کافی مدد ملتی ہے جیسا کہ سدپارہ جھیل کے بند کے ٹوٹنے سے جب اسکردو کا بہت بڑا علاقہ غرقاب ہوگیا اور ہر طرف کہرام مچ گیا تو بوالحسین نے اس واقعے کا سن ایک مصرعے میں یوں سمو دیا ہے۔ ''سد اسکردو شکست آب ہائے ہائے'' یوں ابجد کی رو سے ۱۱۷۵ ہجری مطابق ۱۷۶۱ء کا سال نکل آتا ہے۔

پانچواں حصہ باب حکایات اور چھٹا عارفانہ کلام پر مبنی ہیں۔ مجموعے کا ساتواں حصہ

مرثیوں پر مشتمل ہے اور یہ سارے مرثیے مخمس کی ہیئت میں ہیں۔ ایک مرثیہ ''نور چشمان حسینؑ'' کے قافیہ و ردیف کے ساتھ بلتی میں بھی شامل ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بلتی مرثیہ بواتحسین کے فارسی کلام سے ماخوذ ہے۔ دو بند پیش خدمت ہیں:

کردہ گیسوہا پریشان نورچشمان حسینؑ
پا برہنہ رو بزندان نورچشمان حسینؑ
از سموم قہر و ز بے مہری قوم یزید
ہمچو برگِ بید لرزاں نورچشمان حسینؑ

اس مجموعے کی ایک خوبی یہ ہے کہ اس میں موجود کلام موضوع اور ہیئت دونوں اعتبار سے قوس و قزح کے رنگوں سے مزین ہے۔ بیس اشعار پر مشتمل ایک بے نقطہ غزل بھی اس مجموعہ کی زینت ہے یعنی اس کے اشعار میں استعمال ہونے والا کوئی بھی لفظ نقطے کا حامل نہیں۔ چند اشعار بطور مثال پیش کرتا ہوں:

درد دلہا را دوا دلدار داد　　　ہم دوا وہم صلا در کار داد
سود در سواد دلم دارد مراد　　　کار عالم را روا سر دار داد
ما ہمہ در دام او گرد آمدہ　　　او گرہ را طرّہ طرّار داد

بواتحسین جہاں خوبصورت غزلوں اور تاریخی نظموں کے تخلیق کار مانے جاتے ہیں وہاں عارفانہ رنگ میں بھی یکتائے روزگار شاعر گذرے ہیں۔ تحسین کے مجموعہ کلام کے سمندر سے عارفانہ کلام کے چند گوہر نایاب پیش خدمت ہیں:

بحال خویش حیرانم نمی دانم چہ خواہد شد
پر از تقصیر و عصیانم نمی دانم چہ خواہد شد
قصور بندگی دارم بسے شرمندہ گی دارم
چہ خواہد شد نمی دانم، نمی دانم چہ خواہد شد
عبث [عمری] تبہ کردم بعصیان رو سیہ کردم
ز کار خود پشیمانم، نمی دانم چہ خواہد شد
بنفس خود جفا کردم ز نادانی خطا کردم
بپاداش گناہانم، نمی دانم چہ خواہد شد

ان اشعار سے اگر ایک طرف تحسین کی علمی استعداد، پرواز تخیل اور فنی باریکیوں پر دسترس کا ثبوت ملتا ہے تو دوسری طرف ان کی عرفانی زندگی کی جھلک بھی نظر آتی ہے۔

فارسی و بلتی ذولسانی شاعری میں بھی بواتحسین کا اپنا ایک منفرد مقام ہے جیسا کہ فارسی بلتی منظوم لغت بواتحسین ہی کے رشحات قلم کی دین ہے جو کم و بیش چارسو ابیات پر مشتمل ہے۔ یہ منظوم لغت اُن دنوں فارسی زبان کی تدریس کے لیے استعمال میں لائی جاتی تھی۔ یوں ابونصر فراہی کی کتاب *نصاب الصبیان* سے تشبیہ دے کر اسے بھی *نصاب الصبیان* کا نام دیا گیا تھا۔ اشعار کا فریم فارسی میں ہے لیکن انہی اشعار میں بلتی الفاظ کے معانی فارسی میں دیے گئے ہیں۔ اوسطاً ہر شعر میں کم و بیش چار بلتی الفاظ کے معانی دستیاب ہیں۔ شاعر نے اس لغت کی تاریخ تصنیف اور تخلص کو اس طرح شعر کی لڑی میں پرو دیا ہے:

باد برطبع حسن تو تحسین        اختصار است بہ ز طول کلام
ہست تاریخ انتظام نصاب        نسخۂ جیدی نکو فرجام

یوں ابجد کی رو سے تاریخ تصنیف ۱۱۴۲ ہجری بنتی ہے۔ بواتحسین کی دیگر تصانیف کی طرح یہ منظوم لغت بھی تاحال غیر مطبوعہ ہے۔ مجھے اس لغت کی دو بیاضیں دستیاب ہوئی تھیں جن سے نقل کر کے اسے محفوظ کر لیا ہے۔ بواتحسین نے اس منظوم لغت کو تصنیف کرتے وقت زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق الفاظ کا احاطہ کیا ہے۔ مثلاً جانوروں اور پرندوں کے نام شعر میں اس طرح دیے ہیں:

بود خلنگ فوچو فیل ہرتہ اسپ نز        ''سنانو'' اشتر است و دگر بونگبو خر
فوڑونگ گوسفند است' گاو است بہ        بُز آمد ربق ہم قچر شُد خچر
بود شیر سینگے و درینمو است خوص        کھی سگ نیز خلا آہوئے خوش نظر
خہ شیب زاغ ابلق میون عندلیب        توازغ سیاہ را بیاروق می شمر
کبوتر بود فورگون و سترقپہ کبک        بیا مرغ آمدوہم بیافو مرغ نز

موسمیات اور اس سے متعلق بلتی اصطلاحات کو اشعار کی لڑی میں اُس نے کس طرح پرو دیا ہے اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

خـــــنـــــم کھور ابر و آفتاب آمد نیما        ہم کسوف و ہم خسوف را راس دان
غزور باڈوس را ژالہ دان و برف کھا        زلفہ شبنم ہم ستارہ سکرمہ خوان
سیل چھوسمین چھرفہ باران غبوا حباب        نہر جاری ہر کہ بود وہ ناؤ دان
رعد را بروک گوٴ خـــــنـــــمـــــی مرفو شفق        اونگنہ . فونگمہ ہست نام کہکشاں

تاریخ ادبیات میں قلمی نسخوں اور غیر مطبوعہ مخطوطوں کی اہمیت مسلمہ ہے۔ جن علاقوں میں بڑی لائبریریاں ہوتی ہیں' وہاں ایسے نادر مخطوطوں کو لائبریریوں میں محفوظ کیا جاتا ہے۔

جہاں عجائب گھر ہوتے ہیں وہاں ایسی نادر و کمیاب دستاویزات کو عجائب گھروں میں بحفاظت رکھا جاتا ہے۔ جہاں ایسی کوئی سہولت دستیاب نہ ہو وہاں سے قیمتی مخطوطے یا تو چوری ہوجاتے ہیں یا گل سڑ کر ختم ہوجاتے ہیں' نمی انہیں برباد کردیتی ہے یا دیمک چاٹ جاتی ہے۔ بلتستان غیر مطبوعہ مخطوطات اور قلمی نسخوں کے حوالے سے بہت کچھ ضائع ہونے اور قیمتاً بک چکنے کے باوجود مالا مال ہے۔ صرف خپلو کے ایک باذوق شخص کے پاس ستر سے زیادہ تاریخی مخطوطات موجود ہیں لیکن انہیں سائنٹفک طریقے سے محفوظ کرنے اور پھر ان پر تحقیق کرنے کا کام اب تک نہیں ہوا ہے۔ یوں بلتستان میں *دیوان تحسین* جیسے سینکڑوں بلکہ ہزاروں قلمی نسخے اور قیمتی مخطوطے ضائع ہورہے ہیں۔ نہ یہاں کوئی ایسی لائبریری ہے' نہ عجائب گھر اور نہ ہی تحقیق کے لیے کوئی ادارہ۔ وقت کا تقاضا ہے کہ علم وادب کے انمول ہیروں کو محفوظ کرنے اور ان سے استفادہ کرنے کے لیے ادارے قائم کیے جائیں۔ انہی علمی موتیوں سے بلتستان کا معاشرہ اب تک منور ہے۔ یہ چیزیں ہماری شناخت اور تشخص کا ذریعہ ہیں۔ یہاں کی تہذیب و تمدن اور آداب و شائستگی کی اساس یہی علمی و دینی اقدار ہیں۔ لہٰذا ان قدروں کی حفاظت اور ان کا پرچار ہم سب کا اجتماعی فریضہ ہے۔ میر اسلم حسین سحر اور ان کی تنظیم بزم علم وفن اس اجتماعی فریضہ کو نبھانے کے لیے ایک عرصہ سے کوشاں ہیں۔ میں ان کو خراج تحسین پیش کرتا ہوں۔

# پنجاب کے مشہور فارسی شارح، مصنف اور صوفی

# مولوی محمد بن غلام محمد گھلوی

راجہ نور محمد نظامی☆

مولوی محمد بن غلام محمد گھلوی نے تقریباً ایک درجن کے قریب منظوم و منثور فارسی درسی کتب کی شروح لکھیں۔ اس کے علاوہ ان کی ایک فارسی تصنیف *خیر الاذکار* (۱) اور ایک عربی شرح (۲) بھی موجود ہے۔ ان کے یہ آثار پاکستان کے مختلف کتب خانوں میں قلمی و مطبوعہ صورت میں ملتے ہیں۔

مولوی محمد گھلوی ایک عالم، مدرس، شارح اور مصنف ہی نہ تھے بلکہ ایک صاحب سلسلہ عارف بھی تھے۔ ان کے حالات کے ضمن میں ڈاکٹر ظہور الدین احمد لکھتے ہیں:

> محمد گھلوی کے بارے میں اطلاعات میسر نہیں ہوسکیں۔ اتنا واضح ہے کہ وہ ساری زندگی درس و تدریس میں مصروف رہے اور مشہور و معروف کتب درسی و منظومات کی شروح لکھتے رہے اور طالب علموں کی مشکلات حل کرتے رہے۔(۳)

آپ کا نام محمد بن غلام محمد گھلوی تھا۔ شہر گڑھی علاقہ کچھی نزد کالا باغ ضلع میانوالی کے رہنے والے تھے۔(۴) درس و تدریس کے ساتھ ساتھ تصنیف و تالیف کا کام بھی کرتے تھے۔ سلسلہ چشتیہ نظامیہ میں حضرت مولانا نور محمد نارو والہ (متوفی ۱۲۰۴ھ/۱۷۹۰ء) کے مرید اور خلیفہ مجاز تھے۔(۵) آپ کا سلسلہ ارادت مختلف واسطوں سے حضرت خواجہ نصیر الدین محمود چراغ دہلی (متوفی ۷۵۷ھ) خلیفۂ حضرت خواجہ محبوب الٰہی نظام الدین اولیاء دہلوی (متوفی ۷۲۵ھ) سے جا ملتا ہے۔(۶) آپ نے اپنے پیر و مرشد حضرت مولانا خواجہ نور محمد نارو والہ اور حضرت مولانا خواجہ نور محمد مہاروی کے حالات، واقعات اور ملفوظات پر مشتمل ایک کتاب *خیر الاذکار* فارسی زبان میں لکھی جس کا واحد قلمی نسخہ دانشگاہِ پنجاب لاہور کے کتب خانہ میں محفوظ ہے۔ آپ نے حج بیت اللہ اور زیارت مدینہ منورہ کی سعادت بھی حاصل کی تھی۔(۷)

---

☆ بھوئی گاڑ براستہ فاروقیہ، ہزارہ ضلع اٹک

آپ کے ریاست بہاولپور کے نواب بہاول پور خان ثانی بن فتح خان بن نواب صادق محمد خان اول (متوفی ۱۸۰۹ء) کے ساتھ قریبی تعلقات تھے۔ چنانچہ آپ نے ایک کتاب میں نواب صاحب کی تعریف کی ہے اور دعا دی ہے۔(۸) آپ کی اولاد میں سے ایک فرزند عبدالجلیل کا نام معلوم ہوا ہے۔(۹) آپ کی وفات حاجی پور(۱۰) میں ہوئی اور اپنے پیرومرشد کی درگاہ کے بیرونی احاطے میں جانب جنوب ایک قدیم پیلو کے درخت کے نیچے دفن ہوئے۔ مزار مبارک کی لوح پر یہ الفاظ درج ہیں:

خلیفہ مجاز فخر الاولیاء خواجہ نور محمد نارو والہ غریب نواز حضرت مولانا محمد گھلوی صاحب (۱۱)

آپ نے درج ذیل کتب کی شروح لکھیں:

۱۔ *محمدی شرح حصن الحصین*: *حصن الحصین* عربی نثر میں احادیث کی کتاب ہے۔ جو ابوالخیر محمد بن محمد بن الجزری الشافعی (متوفی ۸۳۳ھ) کی تصنیف ہے۔ اس کی شرح فارسی میں آپ نے لکھی۔ اس کا قلمی نسخہ (نمبر ۳۸۷۰/۸۲) کتب خانہ خانقاہ مولانا محمد علی مکھڈ ضلع اٹک میں موجود ہے۔

۲۔ *شرح بوستان سعدی*: *بوستان* فارسی نظم میں ہے۔ اس میں حکایات درج ہیں۔ جو مصلح الدین ابو محمد عبداللہ بن مصلح ابن مشرف المعروف سعدی شیرازی متوفی ۶۹۱ھ کی تصنیف ہے۔ اس کی شرح آپ نے لکھی۔ شرح بوستان سعدی مکتوبہ سید نذر شاہ مکھڈی ۱۲۸۲ھ کا ایک قلمی نسخہ (نمبر شمار ۳۸۷۰/۸۲) کتب خانہ خانقاہ مولانا محمد علی مکھڈ میں موجود ہے۔ یہ شرح فقیر اللہ، عبدالعزیز، عبدالقادر کی فرمائش پر مطبع محمدی لاہور سے ۱۲۹۴ھ/۱۸۷۷ء میں شائع ہوئی۔ کل صفحات ۴۶۴ ہیں۔

۳۔ *شرح سبحۃ الابرار*: *سبحۃ الابرار* مولانا نور الدین عبدالرحمٰن جامی (متوفی ۸۹۸ھ/۱۴۹۲ء) کی فارسی تصنیف ہے۔ اس کی شرح آپ نے لکھی اور امیر کبیر محمد بہاول خان عباسی نواب آف بہاولپور کی خدمت میں پیش کی۔ اس کا ایک قلمی نسخہ مکتوبہ ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۶ء کتب خانہ ٹیکی ڈھوک تحصیل فتح جنگ ضلع اٹک میں موجود ہے، جبکہ ایک اور قلمی نسخہ مکتوبہ معین الدین ولد مزین الدین ۱۲۸۲ھ/۱۸۶۵ء کتب خانہ گنج بخش اسلام آباد میں (شمارہ ۹۲۶) موجود ہے جس کے ۲۳۶ صفحات ہیں۔

۴۔ *شرح سکندر نامہ*: *سکندر نامہ* ملک الشعراء حکیم ابو محمد الیاس بن محمد یوسف نظامی گنجوی (متوفی ۵۹۹ھ/۱۲۰۲ء) کی فارسی تصنیف ہے۔ اُس کی شرح آپ کے اپنے ہاتھ کی لکھی ہوئی (مکتوبہ ۱۲۴۵ھ/۱۸۲۹ء) کتب خانہ دانشگاہ پنجاب لاہور مجموعہ شیرانی (نمبر ۲۳۴۳)

میں موجود ہے۔ یہ شرح مطبع مفید عام لاہور سے ۱۹۱۲ء میں بفرمائش منشی گلاب سنگھ اینڈ سنز دو جلدوں میں شائع ہوئی۔ جلد اول کے صفحات ۳۸۰ اور جلد دوم کے صفحات ۳۲۸ ہیں۔

۵۔ *شرح یوسف و زلیخا*: *یوسف و زلیخا* مولانا نورالدین عبدالرحمٰن جامی متوفی ۸۹۸ھ/۱۴۹۲ء کی فارسی تصنیف ہے۔ اس کی شرح آپ نے لکھی۔ کاتب یار محمد قوم قریشی ہاشمی کی مکتوبہ(۱۲۴۲ھ/۱۸۲۶ء) اس شرح کا ایک قلمی نسخہ کتب خانہ مدنی مسجد، لائق علی چوک، واہ کینٹ، تحصیل ٹیکسلا، ضلع راولپنڈی میں موجود ہے۔ اس شرح کا ایک اور نسخہ جو آپ کے صاحبزادہ کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے کتب خانہ صدریہ خانقاہ نقشبندیہ مجدّدیہ نزد عید گاہ ہری پور ہزارہ (نمبر ۹۵۰/۲۸) موجود ہے۔ یہ شرح بفرمائش الہٰ بخش جلال الدین لاہور سے ۱۹۱۱ء میں شائع ہوئی۔ کل ۱۷۵ صفحات ہیں۔

۶۔ *شرح تحفۃ الاحرار*: *تحفۃ الاحرار* کو *تحفۃ الابرار* بھی کہتے ہیں یہ بھی دین و عرفان پر مولانا جامی کی فارسی منظوم مثنوی ہے۔ خود شارح کے ہاتھ کا لکھا ہوا اس کی شرح کا قلمی نسخہ (۱۲۴۴ھ/۱۸۲۸ء) کتب خانہ خانقاہ مولانا محمد علی مکھڈ ضلع اٹک (نمبر ۳۸۵۴/۸۹) میں موجود ہے۔

۷۔ *شرح پندنامہ عطار*: *پند نامہ عطار* ابو حامد محمد بن ابی بکر ابراہیم العطار المعروف شیخ فرید الدین عطار نیشاپوری( مقتول ۶۲۷ھ/۱۲۲۹ء) کی منظوم فارسی اخلاقی مثنوی ہے۔ اس کی شرح بھی آپ نے لکھی۔ اس کا ایک قلمی نسخہ مکتوبہ عبدالمجید مکھڈی کتب خانہ خانقاہ مولانا محمد علی مکھڈ میں (نمبر شمار ۳۷۱۲/۸۷) موجود ہے، جبکہ ایک اور قلمی نسخہ کتب خانہ گنج بخش مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان اسلام آباد( نمبر شمار ۱۰۶۵۹) میں بھی محفوظ ہے۔ بفرمائش محمد عبدالعزیز و محمد عبدالرشید مطبع گلزار محمدی لاہور سے یہ شرح ۱۸۹۲ء میں شائع ہوئی۔

۸۔ *شرح نام حق*: *نام حق* شرف الدین البخاری( متوفی ۶۹۳ھ/۱۲۹۴ء) کی فقہ حنفی کی مشہور منظوم کتاب ہے۔ اس کی شرح بھی آپ نے لکھی۔ قلمی نسخہ کتاب خانہ گنج بخش اسلام آباد میں (نمبر شمار ۱۰۶۵۹) موجود ہے۔ بفرمائش ملک ہیرا تاجر کتب کشمیری بازار لاہور، در مطبع مجتبائی ۱۹۰۰ء میں شائع ہوئی۔ ۱۶ صفحات ہیں۔

۹۔ *شرح مطلع الانوار*: *مطلع الانوار* ابوالحسن بن امیر سیف الدین المعروف امیر خسرو دہلوی (متوفی ۷۲۵ھ/۱۳۲۷ء) کی معروف مثنوی ہے جو انہوں نے نظامی گنجوی کی کتاب *مخزن الاسرار* کے جواب میں لکھی۔ اس کی شرح بھی آپ نے لکھی جس کا قلمی نسخہ کتب خانہ خانقاہ مولانا محمد علی مکھڈ ضلع اٹک( نمبر ۳۸۱۱/۱۲۶) میں موجود ہے، جبکہ ایک اور قلمی نسخہ

کتب خانہ گنج بخش اسلام آباد میں (نمبر شمار ۵۵۶) میں بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ اس کے کل صفحات ۴۳۷ ہیں۔

۱۰۔ *ھدایة الروایح فی حل تحفة النصایح*: *تحفة النصایح* شیخ یوسف چشتی المعروف یوسف گدا (متوفی ۷۷۴ھ/۱۳۷۲ء) خلیفہ نصیر الدین محمود چراغ دہلوی کی منظوم فارسی کتاب ہے۔ اس میں احکام شرع، فرائض اور سنن و آداب درج ہیں۔ اس کی شرح *ھدایة الروایح* آپ نے لکھی جس کا قلمی نسخہ مکتوبہ حافظ اللہ جوایا مہاروی کتب خانہ مولانا محمد علی مکھڈ (نمبر ۲۲۷/۳۸۲۷) میں موجود ہے۔ مطبع گلزار محمد لاہور نے ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء میں اسے شائع کیا۔ صفحات ۲۸۶ ہیں۔

۱۱۔ *شرح معجزات نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم*: *معجزات* سیرت نبویؐ پر فارسی مثنوی کی شکل میں حکیم شیخ احمد وزیر آبادی کی تصنیف ہے۔ اس کی شرح بھی آپ نے لکھی جس کا قلمی نسخہ کتب خانہ گنج بخش مرکز تحقیقات فارسی اسلام آباد میں (نمبر شمار ۹۷۴۶) موجود ہے۔ کل صفحات ۶۱۲ ہیں۔

## حواشی و ماخذ

۱۔ *خیر الاذکار*: مولوی محمد بن غلام محمد گھلوی کی فارسی تصنیف ہے۔ حضرت مولانا خواجہ نور محمد مہاروی اور مولانا نور محمد نارو والہ کے حالات و واقعات اور ملفوظات پر مشتمل اس نادر کتاب کا واحد قلمی نسخہ کتب خانہ دانشگاہ پنجاب لاہور کے ذخیرۂ شیرانی میں نمبر ۱۱۸۰ پر موجود ہے جو مصنف کے ہاتھ کا لکھا ہوا اور جس کا سال کتابت ۱۲۴۲ھ/۱۸۲۷ء ہے۔

۲۔ *شرح جدیدہ شرح میر* عربی کی منثور کتاب کی شرح آپ نے لکھی اس کا قلمی نسخہ کتاب خانہ گنج بخش اسلام آباد (نمبر شمار ۴۷۴۵) میں موجود ہے۔

۳۔ ڈاکٹر ظہور الدین احمد، *پاکستان میں فارسی ادب*، ادارہ تحقیقات پاکستان، دانشگاہ پنجاب لاہور، ۱۹۹۰ء، ج ۵، ص ۲۵۹

۴۔ محمد بن غلام محمد، *شرح محمدیہ* (قلمی)، کاتب عبدالجلیل، کتب خانہ صدریہ خانقاہ نقشبندیہ مجددیہ ہری پور ہزارہ، ص ۱۵۶

۵۔ اعجاز الحق قدوسی، *تذکرہ صوفیائے پنجاب*، سلمان اکیڈمی، کراچی، ۱۹۹۶ء، ص ۲۰۳۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی، *تاریخ مشایخ چشت*، دائرۃ المصنفین، اسلام آباد، س۔ن، ج ۵، ص ۲۷۷

۶۔ محمد بن غلام محمد گھلوی، *شرح تحفة النصائح*، قلمی، کاتب حافظ اللہ جوایا مہاروی کتب خانہ خانقاہ

مولانا محمد علی، مکھڈ، ضلع اٹک

۷۔محمد بن غلام محمد گھلوی، *شرح معجزات نبوی*، (قلمی) کتب خانہ گنج بخش مرکز تحقیقات فارسی اسلام آباد نمبر شمار ۹۷۴۶

۸۔محمد بن غلام محمد گھلوی، *شرح سجۃ الابرار*، قلمی، کتب خانہ میکی ڈھوک تحصیل فتح جنگ ضلع اٹک

۹۔محمد بن غلام محمد گھلوی، *شرح یوسف و زلیخا*، کاتب عبدالجلیل، کتب خانہ صدریہ، ہری پور، ہزارہ

۱۰۔ حاجی پور فاضل پور سے ۱۶ کلومیٹر مغرب کی جانب واقع ہے

۱۱۔احمد بدر اخلاق، *مزارات اولیائے ڈیرہ غازی خان*، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۷۵۔۷۴

☆☆☆

# اقبالؒ اور ابن عربیؒ

محمد شفیع بلوچ☆

علامہ اقبالؒ کو سرزمین اندلس(۱) سے والہانہ لگاؤ تھا۔ تہذیبی عظمت کی درخشاں روایات کی یہ سرزمین، بقول مولانا صلاح الدین احمد، اقبالؒ کی آخری محبوبہ تھی۔(۲) اس سرزمین کی مٹی سے عالم اسلام ہی کا نہیں بلکہ دنیا کا عظیم صوفی و فلسفی محی الدین ابن عربی جس کی حیات اور جس کے افکار بجائے خود عجوبۂ روزگار ہیں، پیدا ہوا۔

ابن عربیؒ ایک عظیم صوفی، عارف، فقیہہ، فاضل، عجوبۂ نسل انسانی اور نابغہ روزگار تھے۔ تصوف اور اسلامی عرفان کی تاریخ کے سلسلے میں ان کی وسیع معلومات، ان کے اساتذہ اور مشائخ کی کثرت اور ان کی تالیفات و تصنیفات کی کثیر تعداد کے لحاظ سے متقدمین ومتاخرین میں سے کوئی بھی ان کے پائے کو نہیں پہنچتا۔(۳) انہوں نے تصوف کے اسرار و رموز کو ایک باضابطہ نظام کی شکل دینے میں ایک رہنما کا کردار ادا کیا اور شریعت اور تصوف کو ایک نظام واحد ہی نہیں بنایا بلکہ دین کو بھی مشاہدات اور رمزی تفسیر و تاویل کے ذریعے ایک طرح کا باطنی سلسلہ بنا دیا ہے۔(۴) یوں انہیں تصوف و طریقت اور فلسفہ الٰہیات میں امام و مجتہد کا مقام حاصل ہے۔ وہ ایک معمائی اور ام العجائب شخصیت کے مالک تھے۔(۵) ان کا نظامِ فکر چونکا دینے اور مبہوت کردینے والا تھا۔(۶) مولانا محمد حنیف ندوی، ابن عربی کے تبحر علمی کا اعتراف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

> یہ صوفی اپنی فکری صلاحیتوں کے اعتبار سے بے نظیر شخصیت کا مالک تھا۔ اس کے اندازِ بیان میں جو روانی اور بہاؤ ہے، جو سلامت اور تسلسل ہے اور جس طرح کی عذوبت و شیرینی اور خیال آفرینی اس کی تحریروں سے ٹپکتی ہے وہ بہت کم مصنفین کے حصہ میں آئی ہے۔ اس کے آثار قلم میں گہرائی بھی ہے، اپج بھی ہے اور جدتِ طرازی بھی، اس پر مستزاد وہ جوش اور والہانہ کیفیت ہے جو کسی انشاپرداز میں تاثیر وسحر کے معجزات کو ابھار دینے کا سبب ہوتی ہے۔ وحدت الوجود اس شخص کا خاص موضوع ہے جس میں اس نے فکر و نظر کی تمام تر خوبیوں کو سمو دینے کی انتہائی کوشش کی ہے۔(۷)

---

☆ موضع درگاہی شاہ، ڈاکخانہ ۱۸۔ہزاری، تحصیل و ضلع جھنگ

شیخ ابنِ عربی اندلس کے شہر ''مرسیہ'' میں دوشنبہ (پیر) ۱۷ رمضان المبارک ۵۶۰ھ بمطابق ۲۸ جولائی ۱۱۶۵ء کو پیدا ہوئے۔(۸) اُن کا خاندان اندلس میں مسلمانوں کی حکومت قائم ہوجانے پر وہاں جا بسا۔ عزت و جلالت، علم و تقویٰ اور زہد و پارسائی میں ان کا خانوادہ ممتاز حیثیت رکھتا تھا۔ان کے جد اعلیٰ ''حاتم طائی'' عرب کے قبیلہ ''بنو طے'' کے سردار اور اپنی سخاوت کے باعث نہ صرف سرزمین عرب بلکہ پوری دنیا میں مشہور تھے۔

ابن الشعار کی ایک تصنیف *عقود الجمان* کے مخطوطے میں ایک روایت ملتی ہے کہ ابن عربی کا خاندان امرائے بلاد کی فوجی ملازمت میں چلا آتا تھا اور وہ خود بھی ایک عرصہ تک فوجی خدمات انجام دیتے رہے۔(۹)

اشبیلیہ میں ابن عربی نے تمام علوم متداولہ مثلاً قرات، تفسیر، حدیث، فقہ، صرف و نحو، طب، ریاضی، فلسفہ، نجوم، حکمت اور دیگر علوم عقلیہ میں کامل دسترس بہم پہنچائی۔ انہوں نے نامور اور اعلیٰ مقام اساتذہ و مشائخ سے اکتساب فیض کیا۔ جن کی تعداد ستر تک پہنچتی ہے۔ شیخ خاکی نے ابن عربی کے خرقہ تصوف کے پانچ سلسلوں کا ذکر کیا ہے(۱۰) جبکہ محمد لطفی جمعہ نے ان کے سترہ شیوخ طریقت گنوائے ہیں۔(۱۱) ان کے اصل شیخِ طریقت بجائیہ(تیونس) کے شیخ ابو مدین تھے۔شیخ کی غیر معمولی صلاحیت اور علم و عرفان کا چرچا جب اندلس میں پھیلنا شروع ہوا تو مشہور فلسفی اور قرطبہ کے قاضی القضاۃ ابو الولید ابن رشد نے ان سے ملاقات کا اشتیاق ظاہر کیا۔ یہ دو عظیم شخصیتوں کی ملاقات تھی۔ ایک عقل اور دلیل و برہان کا نمائندہ اور دوسرا کشف و عرفان کا بحر بیکراں۔علم میں ان کی بلند مقامی نے حکومت اشبیلیہ کو ان کی طرف متوجہ کیا جس کے نتیجہ میں انہیں دبیر اور کاتب کا منصب ملا جو سلطنت کا ایک اہم عہدہ تھا۔

ابن عربی نے اپنی زندگی کے پہلے چھتیس سال مغرب میں اور دوسرے چھتیس سال مشرق کی علمی و روحانی سیاحت و اسفار میں گذارے۔ اندلس کے شہروں کے علاوہ تیونس، تلمسان، جزیرہ طریف، فاس، مراکش، مصر، بجائیہ، مکہ، مدینہ اور بیت المقدس، بغداد، اناطولیہ، فلسطین، شام، عراق، قونیہ، موصل، ملطیہ، حلب، قاہرہ، ارمنستان اور روم وغیرہ کے اسفار و سیاحت کے بعد بالآخر وہ ساٹھ سال کی عمر میں دمشق میں اقامت گزیں ہوگئے اور اسی شہر میں ۲۲ ربیع الثانی ۶۳۸ھ/۹ نومبر ۱۲۴۰ء کو انہوں نے وفات پائی۔(۱۲)

اسلامی تاریخ میں ایک بھی مصنف ایسا نہیں گذرا جس نے اپنے بعد اتنا بڑا اور عظیم الشان ذخیرۂ علمی اپنی یادگار چھوڑا ہو۔ تالیفات و تصنیفات کی کثرت کے اعتبار سے کوئی ان کی ہمسری کا دعویٰ نہیں کرسکتا۔بوعلی سینا اور غزالی دونوں کا پایہ تصنیف و تالیف بہت بلند

ہے لیکن ابن عربی کی تصنیفات، انکے رسائل اور ان کی تالیفات کیف و کم کے اعتبار سے ان دونوں بزرگوں کی مجموعی خدمات سے کہیں زیادہ ہیں۔ انہوں نے دو، دو ہزار صفحات سے لے کر پچاس ہزار صفحات پر مشتمل کتابیں مرتب کیں۔ شیخ کی جامعیت اور تحقیق کے بارے میں مولانا سید مناظر احسن گیلانی لکھتے ہیں:

> یہ واقعہ ہے کہ جس جامعیت کو ہم شیخ اکبر میں پاتے ہیں اسلامی علماء وصوفیاء کی طویل الذیل تاریخ میں اس کی نظیر کا ملنا صرف مشکل ہی نہیں بلکہ غالباً ناممکن ہے۔ اس زمانہ کے مروجہ علوم خواہ عقلی ہوں یا نقلی، ادبی ہوں یا دینی، شیخ کی کتابیں بتا سکتی ہیں کہ مشکل ہی سے کوئی ایسا علم وفن اس زمانہ میں پایا جاتا ہوگا جس سے ان کا صرف معمولی لگاؤ نہیں بلکہ تحقیقی رشتہ قائم نہ تھا۔(۱۳)

شہور جرمن مستشرق بروکلمان نے ابن عربی کو دنیا کا سب سے زیادہ زرخیز دماغ رکھنے والا مؤلف اور نہایت وسیع الخیال اور وسیع المشرب مصنف قرار دیا ہے۔ اس نے ان کی ڈیڑھ سو ایسی تالیفات کا بھی ذکر کیا ہے جو مخطوطات یا مطبوعات کی شکل میں موجود ہیں۔(۱۴) *نفحات الانس* میں مولانا عبدالرحمٰن جامی نے ان کی جملہ تصانیف کی تعداد پانچ سو رقم کی ہے۔(۱۵) *البرهان الازهر فی مناقب الشیخ الاکبر* (قاہرہ ۱۳۲۶) کے مصنف، محمد رجب حلمی نے ان کی تعداد ۲۸۴ کتب گنوائی ہیں۔(۱۶) عبدالوہاب شعرانی نے ان کی توالیف و تصنیفات کی تعداد پانچ سو سے بھی متجاوز قرار دی ہے۔ *ھدیة العارفین* کے مؤلف اسماعیل پاشا بغدادی نے ان کی چار سو پچھتر کتابوں اور رسالوں کے نام لکھے ہیں۔ کورکیس عواد نے اس ضمن میں خاص چھان بین کی ہے اور پانچ سو ستائیس کتابوں کے ناموں تک دسترس پائی ہے۔ سب سے آخر میں عثمان یحییٰ نے اپنی تحقیقات اور تنقیحات کی بنا پر آٹھ سو اڑتالیس کتابوں اور رسالوں کا نام لیا ہے۔ ڈاکٹر محسن جہانگردی اپنی تالیف *ابن عربی احوال و آثار* میں ابن عربی کی ۵۱۱ کتب کی تفصیل لکھتے ہیں۔(۱۷) *کتاب الجمع و التفصیل فی اسرارِ معانی التنزیل* کے نام سے شیخ نے چھیاسٹھ جلدوں پر مشتمل قرآن مجید کی تفسیر لکھی جو سورہ ''کہف'' کی آیت ۵۹ تک ہے۔ ان کے دو شعری مجموعے بھی دستیاب ہیں *ترجمان الاشواق* اور *دیوان*۔ شیخ الاکبر کی شہرہ آفاق تصنیفات میں *فتوحاتِ مکیہ* کو بڑی اہمیت حاصل ہے جو چودہ ضخیم جلدوں میں طبع ہوچکی ہے۔(۱۸) *فصوص الحکم* الٰہیات اور فلسفہِ تصوف پر ایک اور گرانقدر اور بے مثل تصنیف ہے۔ یہ کتاب شیخ ابن عربی کے مشہور عالم نظریہ ''وحدت الوجود'' پر حرف آخر کی حیثیت رکھتی ہے اور ان کے تمام خیالات و افکار کا جوہر اور نچوڑ ہے۔

شاعرِ مشرق علامہ اقبالؒ، بقول پروفیسر آسن پلکوس(Asin Palacios) شیخ الاکبر محی الدین ابن عربیؒ سے فکری مماثلت رکھتے ہیں۔۱۹۳۳ء میں میڈرڈ یونیورسٹی کے اس اجلاس کے صدارتی خطبہ میں جس میں علامہ اقبال نے ''اندلس اور اسلام کی فکری کائنات'' کے عنوان سے لیکچر دیا، پروفیسر موصوف نے کہا تھا:

> ابن عربی کی طرح سر محمد اقبال نے بھی شعرو آہنگ کے سانچے میں اپنے فلسفیانہ افکار ڈھالنے میں کامیابی حاصل کی اور اس کو خوبصورت شعر پارے اسرار خودی کا معنی خیز عنوان دیا۔(۱۹)

علامہ اقبالؒ اور شیخ الاکبر محی الدین ابن عربیؒ کے درمیان ذہنی روابط اور فکری فاصلوں کی صورت میں عجب گریز وکشش کی سی کیفیت نظر آتی ہے۔شیخ کے افکار و خیالات کے بارے میں علامہ کی اپنی ایک رائے تھی جو مختلف ادوار میں مختلف رہی۔ اوائل یا پہلے دور میں (۱۹۰۱ء سے ۱۹۱۰ء تک) علامہ، شیخ اکبر ابن عربی کے نظریہ ''وحدت الوجود'' کے قائل تھے اور وجودی صوفیہ کی طرح نفی ہستی اور فنانی اللہ پر محکم یقین رکھتے تھے۔ اس دور میں وہ حُسنِ ازل کو ہمہ گیر اور کائنات کے تمام مظاہر میں جاری و ساری خیال کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اس کی طلب وجستجو میں ذرّے ذرّے کا دل دھڑک رہا ہے۔ اس دور میں علامہ، بقول پروفیسر محمد شریف:

> خدا کوحسن ازلی سے تعبیر کرتے ہیں جس کا وجود ہر ذرہ سے پہلے اور ہر ذرّہ سے آزاد ہونے کے باوجود ہر ایک میں جلوہ گر ہے۔ آسمان کی رفعتوں اور زمین کی پستیوں، چاند، سورج، ستاروں، گرتے ہوئے قطرہ ہائے شبنم، بر و بحر، شعلہ و آتش، جمادات و نباتات، طیور وحیوانات، نغمہ ریاحین سب میں وہ مشہود و موجود ہے۔(۲۰)

بانگِ درا کی بعض نظمیں بھی اسی نظریہ کی غمازی کرتی ہیں:

حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں جو چٹک ہے
دل ہر ذرّہ میں پوشیدہ کسک ہے اس کی
نور یہ وہ ہے کہ ہر شے میں جھلک ہے اس کی
کثرت میں ہوگیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے

علی عباس جلالپوری کے مطابق اقبال کو دو واسطوں سے وحدتِ وجود یا ہمہ اوست کا

نظریہ ذہنی اور ذوقی میراث میں ملا تھا۔ایک تو وہ برہمن نژاد تھے اور سریان کا تصور صدیوں سے ان کے آباء و اجداد کے ذہن و عقل میں نفوذ کرچکا تھا اور دوسرے اُن کے والد ایک صاحب کشف و حال صوفی تھے جن کے احوال و کرامات کا ذکر اقبال اپنے دوستوں میں کیا کرتے تھے۔(۲۱)

۱۹۰۵ء میں اقبال یورپ گئے۔ وہاں انہوں نے ایرانی فلسفہ اور تصوف کا مطالعہ کیا۔ ''ایران میں مابعدالطبیعات کا ارتقا'' پر مقالہ لکھا۔اس میں انہوں نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ قرآن حکیم میں بعض آیات ایسی ہیں جن سے وحدت الوجود کا عقیدہ مستنبط ہوسکتا ہے، لکھتے ہیں:

میرے خیال میں یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ قرآن و حدیث صحیحہ میں صوفیانہ نظریہ کی طرف اشارات موجود ہیں لیکن وہ عربوں کی خالص عملی ذہانت کی وجہ سے نشوونما پاکر بارآور نہ ہوسکے۔ جب ان کو غیر ممالک میں موزوں حالات میسر آگئے تو وہ ایک جداگانہ نظریہ کی صورت میں جلوہ گر ہوئے۔قرآن نے ایک مسلم کی حسب ذیل تعریف کی ہے:
و فی الارض آیات للمؤقنین o و فی انفسکم افلا تبصرون o(سورہ الزاریات ۲۰،۲۱)۔ اور پھر کہا ہے و نحن اقرب الیہ من حبل الورید o(سورہ ق۔۱۵) اسی طرح قرآن کی تعلیم ہے کہ اس ''غیب'' کی اصل ماہیت خالص نور ہے۔ اللہ نور السموت والارض(سورہ طور ۔۳۵) اس سوال کے متعلق کہ آیا نور اولیٰ شخصی ہے قرآن نے شخصیت کے تصور کو مختلف عبارتوں میں پیش کرنے کے باوجود مختصر الفاظ میں یہ جواب دیا ہے کہ لیس کمثلہ شیء o(سورہ شوریٰ۔۹)۔ یہ چند خاص آیات ہیں جن کی بنا پر صوفی مفسرین نے کائنات کے ایک وحدت الوجودی نقطۂ نظر کو نمو دیا ہے۔(۲۲)

دوسرے دور میں جو ۱۹۱۷ء تک کو محیط ہے انہوں نے ابن عربی اور ان کے نظریات سے اختلاف کیا۔ پروفیسر محمد شریف اس دور کو اقبال کے ذہنی و فکری نشوونما کا دور کہتے ہیں۔(۲۳) اس دور میں علامہ کو شیخ کے نظریہ وحدت الوجود کے سلسلے میں قرآنی تفسیر کا طریقۂ رمز و تاویل جس میں شیخ اکبر قرآن کے ظاہری معنی میں باطنی معنی نکالتے تھے، علاوہ ازیں نظریۂ قدم ارواحِ کملاء یعنی اولیاء و انبیاء کی روحیں قدیم یا لافانی ہیں اور وجود کے مراتب ستہ یا تنزلات، وغیرہم جیسے مسائل سے اختلاف تھا۔ یہ اور ان جیسے اور اختلافات کی روداد درج ذیل مکتوبات و نثر پاروں میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ۱۹ جولائی ۱۹۱۴ء کو منشی سراج الدین کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

تصوف کا سب سے پہلا شاعر عراقی ہے جس نے لمعات میں فصوص الحکم کی

تعلیمات کو نظم کیا ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے زندقہ اور الحاد کے اور کچھ نہیں ہے۔(۲۴)

علامہ نے خواجہ حسن نظامی کو بھی تصوف، حافظ شیرازی، وحدت الوجود اور شیخ الاکبر کے بارے میں اپنے موقف کی وضاحت کے لیے متعدد خطوط لکھے۔ ان میں سے ایک خط (۳۰ ستمبر ۱۹۱۵ء) کو تاریخی اہمیت کا حامل ہے، اس میں لکھتے ہیں:

شیخ ابن عربی کے ذکر سے ایک بات یاد آ گئی جس کو اس لیے بیان کرتا ہوں کہ آپ کو غلط فہمی نہ رہے۔ میں شیخ کی عظمت اور فضیلت دونوں کا قائل ہوں اور ان کو اسلام کے بہت بڑے حکماء میں سے سمجھتا ہوں۔ مجھے اُن کے اسلام میں بھی کوئی شک نہیں ہے کیونکہ جو عقائد اُن کے ہیں (مثلاً قدم ارواح اور وحدت الوجود) ان کو انہوں نے فلسفہ کی بنا پر نہیں جانا بلکہ نیک نیتی سے قرآن حکیم سے مستنبط کیا ہے۔پس ان کے عقائد صحیح ہوں یا غلط، قرآن کی تاویل پر مبنی ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ جو تاویل انہوں نے پیش کی ہے وہ منطقی یا منقولی اعتبار سے صحیح ہے یا غلط؟ میرے نزدیک ان کی پیش کردہ تاویل یا تفسیر صحیح نہیں ہے۔ اس لیے گو میں ان کو ایک مخلص مسلمان سمجھتا ہوں مگر ان کے عقائد کا پیرو نہیں ہوں۔(۲۵)

شاہ سلیمان پھلواری کو اپنے خط (۲۴ فروری ۱۹۱۶ء) میں شیخ اکبر سے اپنی محبت و اختلاف کی داستان یوں بیان کرتے ہیں:

شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ کی نسبت کوئی بدظنی نہیں بلکہ مجھے ان سے محبت ہے۔ میرے والد کو فتوحات اور فصوص سے کمال توغل رہا ہے اور چار برس کی عمر سے میرے کانوں میں ان کا نام اور ان کی تعلیم پڑنی شروع ہوئی۔ برسوں تک ان دونوں کتابوں کا درس ہمارے گھر میں رہا۔گو بچپن کے دنوں میں مجھے ان مسائل کی سمجھ نہ تھی تاہم محفل درس میں ہر روز شریک ہوتا۔ بعد میں جب عربی سیکھی تو کچھ کچھ خود پڑھنے لگا اور جوں جوں علم اور تجربہ بڑھتا گیا میرا شوق اور واقفیت زیادہ ہوتی گئی۔اس وقت میرا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت شیخ کی تعلیمات قرآن کے مطابق ہیں اور نہ کسی تاویل و تشریح سے اس کے مطابق ہو سکتی ہے لیکن یہ بالکل ممکن ہے کہ میں نے شیخ کا مفہوم غلط سمجھا ہو۔ کئی سالوں سے میرا یہی خیال رہا ہے کہ میں غلطی پر ہوں، گو اب میں سمجھتا ہوں کہ میں ایک قطعی نتیجے پر پہنچ گیا ہوں لیکن اس وقت بھی مجھے اپنے خیال کے لیے کوئی ضد نہیں۔ اس واسطے بذریعہ عریضہ ہذا آپ کی خدمت میں ملتمس ہوں کہ ازراہ عنایت و مکرمت چند اشارات تسطیر فرمادیں۔ میں ان اشارات کی روشنی میں فصوص اور فتوحات کو پھر

دیکھوں گا اور اپنے علم و رائے میں مناسب ترمیم کرلوں گا۔(۲۶)

اپنے ایک مضمون ''اسرار خودی اور تصوف'' میں علامہ لکھتے ہیں:

مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں کوئی شرم نہیں کہ میں ایک عرصے تک ایسے عقائد و مسائل کا قائل رہا جو بعض صوفیہ کے ساتھ خالص ہیں اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبر کرنے میں قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے۔ مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی کا مسئلہ قدم ارواح کملا، مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلات ستہ یا دیگر مسائل جن میں بعض کا ذکر عبدالکریم جیلی نے اپنی کتاب *انسان کامل* میں کیا ہے۔مذکورہ بالا تینوں مسائل میرے نزدیک مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ گو میں ان کے ماننے والوں کو کافر نہیں کہہ سکتا کیونکہ انہوں نے نیک نیتی سے ان مسائل کا استنباط قرآن شریف سے کیا ہے۔(۲۷)

اسرار خودی کے دیباچہ میں علامہ نے شنکر اور شیخ الاکبر کو نہ صرف ہم خیال گردانا بلکہ وحدت الوجود کو عالم اسلام کے ذوقِ عمل سے محرومی کی وجہ قرار دیا، لکھتے ہیں:

مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب وغریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نکتہء خیال سے شری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اُسی نقطۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم وفضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو، جس کے وہ انتھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنادیا۔ اوحد الدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگین ہوگئے۔ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہوسکتی تھی جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے۔ انہوں نے جزو اور کل کا دشوار گذار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کرکے ''رگِ چراغ'' میں خونِ آفتاب کا اور شرار سنگ میں جلوۂ طور کا بلاواسطہ مشاہدہ کیا۔مختصر یہ کہ ہندو حکماء نے مسئلہ وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعراء نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انہوں نے دل کو اپنی آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین وجمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کردیا۔(۲۸)

۱۱رجون ۱۹۱۸ء کو اکبر الہٰ آبادی کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ کون سا تصوف میرے نزدیک قابلِ اعتراض ہے۔ میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ مجھ سے پہلے حضرت علاءِ الدولہ سمنانی یہی بات لکھ چکے ہیں۔ حضرت جنید بغدادی لکھ چکے ہیں۔ میں نے تو شیخ محی الدین ابن عربی اور

منصور حلاج کے متعلق وہ الفاظ نہیں لکھے جو حضرت سمنانی اور جنید نے ان بزرگوں کے متعلق ارشاد فرمائے ہیں۔ ہاں میں نے ان کے عقائد اور خیالات سے بیزاری ضرور ظاہر کی ہے۔(۲۹)

مذکورہ بالا مندرجات سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں رہا کہ علامہ نے فصوص اور فتوحات جیسی مشکل، مبہم اور رمزی و عارفانہ کتب کی تفہیم کے لیے نہ تو کسی مستند شرح سے استفادہ کیا اور نہ ہی کسی متصوف عالم سے رجوع کیا۔ ان کے سامنے شیخ کے افکار کے بنیادی مصادر اور مستند تفہیمی کتب کے بجائے ابن تیمیہ، علاءِ الدولہ سمنانی اور حضرت مجدد وغیرہم جیسے شیخ اکبر کے ناقدین کے محض تبصرے موجود تھے۔ محمد سہیل عمر کے بقول:

علامہ اقبال نے دیگر مفکرین کی طرح شیخ اکبر کی تعلیمات پر اپنے ردعمل کا اظہار ضرور کیا ہے کیونکہ یہ افکار مسلم تاریخِ فکر کے ہر گوشے پر اثر انداز ہوتے رہے ہیں۔ علامہ کے موقف اور آراء کا تعین بالعموم شیخ اکبر کی تصانیف کے براہِ راست مطالعے سے نہیں ہوا۔ علامہ کی آراء اس وسیع ذخیرہ فکر و عمل پر ایک تبصرے اور ان فکری رویوں کے ایک جواب کی حیثیت رکھتی ہیں جو ان تک ان کے عہد کی فکری اوضاع اور متقدمین کے مباحث و افکار کے وسیلے سے منتقل ہوا تھا جن میں ابن عربی کے مکتب فکر کے شارحین اور پیروکاروں کے (صحیح یا غلط) نمائندے بھی شامل تھے۔(۳۰)

ہم دیکھتے ہیں کہ یورپ سے واپسی پر علامہ کے وحدت الوجود سے گریز کا اہم موڑ آتا ہے۔ انہوں نے اس خالص متصوفانہ اور مابعدالطبیعاتی فکر کو مغربی فلسفہ کے آئینے میں دیکھا۔ یہ شاید ان کی مجبوری یا فطرتِ ثانیہ تھی جیسا کہ اپنے ایک خط میں اس کا اظہار بھی کرتے ہیں:

میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعہ میں گذری ہے اور یہ نقطۂ خیال ایک حد تک طبیعت ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اسی نقطۂ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں۔(۳۱)

مستشرقین اور مغربی مفکرین نے وحدت الوجود کے لیے (Pantheism) کا لفظ استعمال کیا ہے جو ایک فلسفیانہ نظام ہے، جو نشاۃ ثانیہ کے بعد کی مغربی دنیا میں سامنے آیا جبکہ وحدت الوجود ایک مابعدالطبیعاتی تصور ہے۔ علامہ نے بھی اس زمانے میں انگریزی خطوط اور تحریروں میں ہر جگہ وحدت الوجود کے لیے فلسفے کی اصطلاح ''پین تھی ازم'' ہی استعمال کی اور اسی اصطلاح کو ہر جگہ شیخ اکبر (اور فخر الدین عراقی) کی تعلیمات کی طرف اشارہ کرنے کیے برتا۔اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کم از کم اس زمانے میں وحدت الوجود کے مشرقی تصور اور

''پین تھی ازم'' کی مغربی فلسفیانہ اصطلاح اور نظریے کو علامہ ایک ہی قرار دیتے تھے حالانکہ اسلامی اصطلاح میں ''پین تھی ازم'' کا اگر کوئی صحیح ترجمہ ہوسکتا ہے تو وہ حلول یا سریان ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کائنات میں مل گیا ہے اور اس کا کوئی مستقل وجود باقی نہیں رہا۔ یہ عقیدہ سراسر غیر اسلامی ہے۔ یوں اس دور میں علامہ وحدت الوجود کو حلول و سریان ہی کا ہم معنی سمجھ کر اس پر تنقید کررہے تھے۔ جب کہ وحدت الوجود جس کا انگریزی میں اگر کوئی مترادف لفظ ہوسکتا ہے تو وہ Unity of Existence یا Monism ہے جس کا مطلب ہے کہ کائنات کا وجود غیر حقیقی، وہمی یا ظلی ہے اور حقیقی و اصلی وجود صرف اللہ تعالیٰ کا ہے اور کائنات اسی ذاتِ حقیقی کا جلوہ ہے۔

ابن عربی کے تصور وحدت الوجود کے سلسلے میں پائے جانے والے مختلف شکوک و شبہات کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر سید حسین نصر لکھتے ہیں:

تصوف کا بنیادی عقیدہ، خصوصاً جس طرح محی الدین ابن عربی اور ان کے مکتب نے اس کی شرح و تعبیر کی ہے، ''وحدت الوجود'' کا عقیدہ ہے۔اس عقیدے کے باعث بعض جدید اہل قلم نے ان پر ہمہ الہیت (Panthism) کا قائل ہونے کا الزام لگایا ہے بلکہ ہمہ الہیت کا قائل ہونے کے ساتھ ساتھ انہیں موحد وجودی بھی بتایا جاتا ہے، اور ابھی زیادہ مدت نہیں گذری کہ انہیں تصوف طبیعی کا پیرو قرار دے دیا گیا ہے۔ یہ جملہ الزامات باطل ہیں، اس لیے کہ لوگوں نے ابن عربی کے مابعدالطبیعاتی عقائد کو فلسفہ سمجھ لیا ہے اور اس حقیقت کو نظر انداز کردیا ہے کہ طریق عرفان، فیض و برکتِ الٰہی سے جدا نہیں۔ صوفیا پر قائل ہمہ الہیت ہونے کے الزامات دوگنے باطل ہیں، اس لیے کہ اول تو ہمہ الہیت ایک نظام فلسفہ ہے حالانکہ ابن عربی اور اس جیسے دوسرے لوگوں نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ کسی بھی نظام کے مقلد یا خالق ہیں اور دوسرے یہ کہ ہمہ الہیت کے عقیدے میں یہ معنی بھی ضمناً موجود ہے کہ خدائے تعالیٰ اور کائنات کے مابین ایک جوہری ربط موجود ہے۔۔۔ ابن عربی نے کہ جن پر ہمہ الہیت (ہمہ اوست) کا قائل ہونے کا بارہا الزام لگایا جاتا ہے خدا کی ماورائیت و احدیت کے اثبات کی خاطر جس قدر کہ انسانی زبان اسے اجازت دے سکتی تھی، زور صرف کردیا جیسا کہ وہ اپنے رسالہ *رسالۃ الاحدیہ* میں بیان کرتے ہیں:

وہ ہے اس کے ساتھ نہ قبل ہے نہ بعد، نہ فوق ہے نہ تحت، نہ قریب ہے نہ بعید، نہ وحدت ہے نہ تقسیم، نہ کیسے ہے نہ کہاں اور نہ کب، نہ زمان ہے نہ لحظہ ہے نہ عمر، نہ ہستی ہے نہ مکان (جگہ)، وہ اب بھی ہے جو وہ تھا، وہ احد بے وحدت ہے، وہ فردِ بے فردیت ہے۔

وہ اسم اور مسمّیٰ کا مرکب نہیں اس لیے کہ اس کا اسم بھی وہ (ھو) ہے اور اس کا مسمّیٰ بھی وہ (ھو) ہے۔ پس جان لے کہ وہ کسی شے میں نہیں اور نہ کوئی شے اس میں ہے خواہ وہ داخل ہوتا ہو خواہ وہ آگے بڑھتا ہو۔ یہ واجب ہے کہ تُو اُسے اسی انداز میں جانے نہ علم کے توسط سے، نہ عقل کے ذریعے، نہ فہم کی معرفت، نہ تخیل کے طفیل، نہ حواس کے باعث اور نہ ادراک کی مدد سے۔ اسے کوئی خود اس کے سوا دیکھ نہیں سکتا، کوئی اس کا خود اس کے سوا ادراک نہیں کرسکتا، وہ اپنے آپ کو اپنے ذریعے دیکھتا ہے اور وہ آپ اپنے ہی ذریعے جانتا ہے۔ اس کا پردہ محض نتیجہ اور اثر ہے اس کی وحدت کا، کوئی خود اس کے سوا اس کا پردہ نہیں۔ اس کا پردہ محض اس کی وحدت میں اس کی ہستی کا پوشیدہ ہونا ہے اور یہ پوشیدگی بے کیفیت ہے۔ کوئی اسے اس کے سوا دیکھ نہیں سکتا نہ کوئی رسول مرسل نہ کوئی ولی کامل اور نہ کوئی فرشتہ مقرب۔ وہ اپنا رسول آپ ہے اور اس کا ارسال کرنا بھی وہ خود ہے۔ اس کا کلمہ بھی وہ خود ہے۔ اس نے اپنے آپ کو اپنے ساتھ اور اپنی طرف ارسال کیا۔

جو شخص خدا کی ورائیت کے اثبات میں ان انتہاؤں تک چلا جاتا ہے اس کو ہمہ الٰہیت (ہمہ اوست) کے قائل ہونے کا الزام دینا مشکل ہی معلوم ہوتا ہے۔(۳۲)

خود شیخ کی متعدد کتب میں وحدت الوجود کے متعلق مختلف اشتباہات کا جواب ملتا ہے۔ فصوص میں لکھتے ہیں:

اگر تم تنزیہہ محض کے قائل ہوگے تو تم حق تعالیٰ کو مقید کردو گے۔ اگر تم تشبیہہ محض کے قائل ہوگے تو حق تعالیٰ کو محدود کردو گے۔ اگر تم تنزیہہ وتشبیہہ دونوں کے قائل ہوگے تو راست رو ہوگے اور معارف میں امام اور سردار ہوگے۔ اگر تم دوئی کے قائل ہو اور حق و خلق کو بالکل جدا سمجھو گے تو تم شرک فی الوجود کرو گے۔ اگر عبد و رب کو وجود حقیقی اور منشا کے لحاظ سے عین یک دگر سمجھو گے اور یکی و یکتائی کے قائل ہوگے تو تم موحد ہوگے۔(۳۳)

اسی طرح فتوحات مکیہ کے ذیل کے مندرجات دیکھیے۔ شیخ اکبر بندہ اور حق کے درمیان کس طرح امتیاز کررہے ہیں، فرماتے ہیں:

الرب حق والعبد حق　　　　یالیت شعری من المکلف

ان قلت عبد فذاک میت　　　　او قلت رب انی یکلف

یعنی رب حق ہے اور بندہ حق ہے۔ کاش مجھے معلوم ہوتا کہ مکلف کون ہے۔ اگر تو کہے عبد تو وہ مرنے والا ہے۔ اگر کہے رب تو وہ کیسے مکلف ہوسکتا ہے۔(۳۴)

علامہ اقبال کا شیخ اکبر سے فکری اختلاف ضرور رہا لیکن جہاں تک ان کی عظمت و

محبت کا تعلق ہے علامہ نے اس کا اعتراف اپنے متعدد خطوط اور تحریروں میں کیا ہے۔ اپنے ایک مقالہ ''عبدالکریم جیلی کا تصور توحید مطلق'' مطبوعہ انڈین اینٹی کیوری، بمبئی، شمارہ ستمبر ۱۹۰۰ء کے حاشیہ میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

> شیخ محی الدین ابن عربی امت محمدی کے عظیم ترین صوفیہ میں سے تھے۔ حیرت ناک حد تک کثیر التصانیف تھے۔ ان کا اعتقاد تھا کہ زمین سورج کے گرد گھومتی ہے اور سمندر پار ایک اور دنیا ہے۔(۳۵)

اسی طرح *فلسفہ عجم* میں ایک جگہ لکھا ہے:

> تصوف کا وہ طالب علم جسے اصول توحید کی ایک جامع تفسیر و تعبیر کی تلاش ہو اُسے چاہیے کہ اندلس کے ابن العربی کی ضخیم کتابوں سے رجوع کرے جس کی عمیق تعلیمات اس کے ہم وطنوں کے روکھے پھیکے اسلام سے عجب تضاد رکھتی ہیں۔(۳۶)

اپنے خطبات *تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ* کے ساتویں خطبہ ''کیا مذہب کا امکان ہے؟'' میں علامہ لکھتے ہیں:

> اسلامی اندلس کے مشہور صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا یہ قول کیا خوب ہے کہ وجود مدرک تو خدا ہے۔ کائنات تو معنی و مفہوم ہے۔ (یعنی خدا تو احساس ہے اور دنیا ایک تصور)۔(۳۷)

خطبات کے ان اقتباسات سے اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ ۱۹۲۸ء میں علامہ، ابن عربی کی تعلیمات کو استحسان کی نظر سے دیکھنے لگے تھے۔ انہوں نے اپنے ایک خط (۸/اگست ۱۹۳۳ء) میں مولانا سید سلیمان ندوی سے شیخ اکبر کی تعلیم حقیقتِ زمان کے متعلق دریافت کرنے اور اس سلسلے میں ان کی رہنمائی کے طلبگار ہونے کی خواہش کا اظہار کیا۔ دراصل علامہ، شیخ اکبر اور ان کی تعلیمات کے حوالے سے انگلستان میں لیکچر دینے کے خواہشمند تھے۔ اس سے پہلے وہ ۱۹۳۲ء میں حضرت مجدد الف ثانی پر ایک لیکچر دے چکے تھے جو ان کے بقول بہت سراہا گیا تھا۔ علامہ لکھتے ہیں:

> مخدومی! السلام علیکم۔ چند ضروری امور دریافت طلب ہیں جن کے لیے زحمت دے رہا ہوں، از راہ عنایت معاف فرمایئے۔ ۱۔ حضرت محی الدین ابن عربی کے *فتوحات* یا کسی اور کتاب میں حقیقتِ زمان کی بحث کس کس جگہ ہے؟ حوالے مطلوب ہیں۔ ۲۔ حضرات صوفیہ میں اگر کسی اور بزرگ نے بھی اس مضمون پر بحث کی ہو تو اس کے حوالے سے بھی آگاہ فرمایئے۔ ۳۔ متکلمین کے نقطہ خیال سے حقیقتِ زمان یا آنِ سیال پر مختصر اور مدلل بحث کون سی کتاب میں ملے گی؟ امام رازی کی مباحث مشرقیہ میں آج کل دیکھ رہا ہوں۔ ۴۔ ہندوستان

میں بڑے بڑے اشاعرہ کون کون سے ہیں اور ملا محمود جونپوری کو چھوڑ کر کیا اور فلاسفہ بھی ہندوستانی مسلمانوں میں پیدا ہوئے؟ ان کے اسماء سے مطلع فرمایئے اگر ممکن ہو تو ان کی بڑی بڑی تصنیفات سے بھی۔ امید ہے کہ مزاج بخیر و عافیت ہوگا۔(۳۸)

اس قسم کے مضمون کا ایک اور خط (مورخہ ۱۸راگست ۱۹۳۳ء) علامہ نے پیر مہر علی شاہ گولڑویؒ کو بھی لکھا۔ پیر صاحب اس وقت عالم استغراق میں تھے اس لیے جواب نہ دے سکے۔ علامہ کے ساتھ بھی زندگی نے وفا نہ کی اور وہ شیخ اکبر پر لیکچر دینے کی خواہش دل میں لیے واصل بحق ہو گئے۔وفات تک علامہ، شیخ اکبر کی تعلیمات کو سمجھنے کی کوشش میں مصروف رہے۔　پیر صاحب کو لکھتے ہیں:

مخدوم و محترم حضرت قبلہ! السلام علیکم۔ اگرچہ زیارت اور استفادہ کا شوق ایک مدت سے ہے، تاہم اس سے پہلے شرف نیاز حاصل نہیں ہوا۔اب اس محرومی کی تلافی اس عریضہ سے کرتا ہوں گو مجھے اندیشہ ہے کہ اس خط کا جواب لکھنے یا لکھوانے میں جناب کو زحمت ہوگی۔ بہرحال جناب کی وسعت اخلاق پر بھروسہ کرتے ہوئے یہ چند سطور لکھنے کی جرات کرتا ہوں کہ اس وقت ہندوستان بھر میں کوئی اور دروازہ نہیں جو پیش نظر مقصد کے لیے کھٹکھٹایا جائے۔ میں نے گذشتہ سال انگلستان میں حضرت مجدد الف ثانی پر ایک تقریر کی تھی جو وہاں کے اداشناس لوگوں میں بہت مقبول ہوئی۔ اب پھر ادھر جانے کا قصد ہے اور سفر میں حضرت محی الدین ابن عربی پر کچھ کہنے کا ارادہ ہے۔ نظر بایں حال چند امور دریافت طلب ہیں جناب کے اخلاق کریمانہ سے بعید نہ ہوگا اگر سوالات کا جواب شافی مرحمت فرمایا جائے۔

۱۔اول یہ کہ حضرت شیخ اکبرؒ نے تعلیم حقیقت زمان کے متعلق کیا کہا ہے اور آئمہ متکلمین سے کہاں تک مختلف ہے؟

۲۔یہ تعلیم شیخ اکبر کی کون کون سی کتب میں پائی جاتی ہے اور کہاں کہاں؟ اس سوال کا مقصود یہ ہے کہ سوال اول کے جواب کی روشنی میں خود بھی ان مقامات کا مطالعہ کرسکوں۔

۳۔حضرات صوفیہ میں اگر کسی بزرگ نے بھی حقیقت زمان پر بحث کی ہو تو ان بزرگ کے ارشادات کے نشان بھی مطلوب ہیں۔ مولوی سید انور شاہ صاحب مرحوم و مغفور نے مجھے عراقی کا ایک رسالہ مرحمت فرمایا تھا اس کا نام تھا *درایۃ الزمان* ۔ جناب کو ضرور اس کا علم ہوگا۔ میں نے رسالہ دیکھا ہے مگر چونکہ یہ رسالہ بہت مختصر ہے اس لیے مزید روشنی کی ضرورت ہے۔ میں نے سنا ہے جناب نے درس و تدریس کا سلسلہ ترک فرما دیا ہے۔ اس لیے مجھے یہ عریضہ لکھنے میں تامل تھا لیکن مقصود چونکہ خدمتِ اسلام ہے، مجھے یقین ہے کہ اس تصدیعہ کے لیے جناب معاف فرمائیں گے۔ باقی التماس دعا ہے۔(۳۹)

آخری دور میں، جو علامہ کی فکری پختگی کا زمانہ کہلاتا ہے، **پیام مشرق** (۱۹۲۳ء)

سے لے کر ارمغانِ حجاز (۱۹۳۸ء) تک اپنی تمام تصانیف میں انہوں نے مسلسل وحدت الوجودی افکار کو سمویا ہے۔ چند مثالیں دیکھیں:

تلاش او کنی جز خود نہ بینی		تلاش خود کنی جز او نیابی
بضمیرت آرمیدم تو بجوش خودنمائی		بکنارہ برفگندی دُرِ آبدار خود را
(پیام مشرق ۱۹۲۴ء)

در خاکدانِ ما گُہر زندگی گم است
ایں گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست
(زبور عجم، ۱۹۲۷ء)

اگر زیری ز خود گیری، زبر شو		خدا خواہی؟ بخود نزدیک تر شو
(گلشن راز جدید ۱۹۲۴ء)

عبدہ از فہم تو بالا تر است		زانکہ او ہم آدم و ہم جوہر است
لا اِلٰہ تیغ و دم او عبدہ		فاش تر خواہی؟ بگو ھو عبدہٗ
(جاوید نامہ، ۱۹۳۱ء)

از ضمیر کائنات آگاہ اوست		تیغ لا موجود اِلا اللہ اوست
(مسافر ۱۹۳۳ء)

یہ نکتہ میں نے سیکھا ابوالحسن سے
کہ جاں مرتی نہیں مرگِ بدن سے
چمک سورج میں کیا باقی رہے گی
اگر بے زار ہو اپنی کرن سے!
تو شاخ سے کیوں پھوٹا، میں شاخ سے کیوں ٹوٹا
اک جذبۂ پیدائی، اک لذتِ یکتائی
غواص محبت کا اللہ نگہبان ہو
ہر قطرۂ دریا میں، دریا کی گہرائی
(بال جبریل ۱۹۳۵ء)

اگر نہ ہو تجھے الجھن تو کھول کر کہہ دوں
وجودِ حضرتِ انساں نہ روح ہے نہ بدن!
(ضرب کلیم)

مردِ مومن از کمالاتِ وجود　　　　از وجود و غیر او ہر شے نمود
(پس چہ باید کرد، ۱۹۳۶ء)

تو اے ناداں دل آگاہ دریاب　　　　بخود مثلِ نیاکان راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ راز فاش　　　　ز لا موجود اِلا اللہ دریاب
زمین و آسمان و چار سو نیست　　　　دریں عالم بجز اللہ ھو نیست
(ارمغان حجاز، ۱۹۳۷ء)

اپنے شہرۂ آفاق عالمانہ خطبات (*تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ*) میں جو ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئے، علامہ لکھتے ہیں:

اجمالاً پوچھیے تو مذہبی زندگی کی تقسیم تین ادوار میں ہوجاتی ہے۔ اس میں پہلا دور عقیدہ (Faith) کا ہے، دوسرا فکر (Thought) کا، اور تیسرا کشف یا عرفان (Discovery) کا۔ اس تیسرے دور میں انسان میں اس کی آرزو ہوتی ہے کہ وہ حقیقتِ مطلقہ سے براہِ راست اتحاد و اتصال پیدا کرے۔(۴۰)

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

یہ صرف وجود حقیقی ہے جس سے اتصال میں خودی کو اپنی یکتائی اور مابعدالطبیعاتی مرتبہ و مقام کا عرفان ہوتا ہے۔(۴۱)

درج بالا اشعار اور نثری ٹکڑوں سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ اقبال نے ایک خاص مرحلے کے علاوہ کبھی بھی وحدت الوجود کی مخالفت نہیں کی بلکہ آخر میں تو وہ وحدت الوجودی بن کے رہ گئے تھے۔ ڈاکٹر الف .د. نسیم، علامہ کے شیخ اکبر کے افکار، خصوصاً وحدت الوجود سے گریز و کشش کی وجوہات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اقبال اپنے بچپن، لڑکپن اور ابتدائے شباب میں تصوف اور وحدت الوجود کے قائل تھے۔ فلسفہ عجم و یورپ کے مستشرقین اور مغرب زدہ مصنفین کی تحریروں سے تصوف اسلامی اور عجمی تصوف میں مشابہت اور یگانگت کے مغالطے کی بنا پر وہ اسلامی تصوف اور وحدت الوجود کے خلاف ہوگئے۔ جب ان کا واسطہ چند صحیح الخیال ہم عصر بزرگوں کے اعتراضات سے پڑا تو احساس ہوا کہ کہیں میری ہی غلط فہمی نہ ہو۔ ان سے خط و کتابت کے ذریعے حقیقت سے آگاہ ہونے کی خلوص دل سے سعی کی۔ اس خط و کتابت سے قاری کو دو چیزوں کا علم ہوتا ہے۔ ایک تو یہ کہ علامہ اقبال کو تصوف و وجود کی مخالفت کے زمانے میں اسلامی تصوف ثقہ صوفیہ اور ان کے خیالات و افکار خصوصاً ابن عربی اور ان کے متبعین کے خیالات اور مذہب کے بعض رخوں سے تعارف اور اس کے سمجھنے کے لیے ایسا اضطراب

پیدا ہو چکا تھا جس نے انہیں وہ اقبال بنا دیا جو تصوف اور وجود کا شیدائی تھا۔(۴۲)
علامہ، شیخ اکبر کے نظریہ وحدت الوجود اور تصور ابلیس سے نہ صرف متاثر تھے بلکہ ان کے خوشہ چین بھی تھے، جیسا کہ محمد شریف بقا، اقبال اور تصوف میں لکھتے ہیں:

علامہ، شیخ اکبر کے نظریہ وحدت الوجود کافی حد تک مولانا روم کی طرح ابن عربی سے متاثر نظر آتا ہے اگرچہ بعد میں انہوں نے وحدت الشہود کے تصور کو اپنا لیا تھا لیکن پھر بھی وہ پوری طرح وحدت الوجود کے تصور سے چھٹکارا نہ پا سکے۔ ضرب کلیم کی ایک نظم ''تقدیر'' میں زیادہ تر محی الدین ابن عربی کے تصور ابلیس پر روشنی ڈالی ہے۔ یہ ابن عربی سے ماخوذ ہے۔(۴۳)

علامہ کو رومی کے ہاں عشق کا اور ابن عربی کے ہاں انسانی عظمت کا تصور پسند ہے۔ انسان کامل کے تصور کے حوالے سے انہوں نے ابن عربی سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ ابن عربی پہلے مسلم مفکر ہیں جنہوں نے انسانِ کامل کی اصطلاح وضع کی۔ وہ انسانِ کامل کو کبھی انسان حقیقی بھی کہتے ہیں، زمین پر حق تعالیٰ کا نائب اور آسمان پر فرشتوں کا معلم! انہوں نے انسان کامل کے جو اوصاف اور مقامات تحریر کیے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

۱۔انسان کامل اکمل موجودات ہے۔۲۔ واحد مخلوق ہے جو مشاہدے کے ساتھ حق تعالیٰ کی عبادت بجا لاتی ہے۔۳۔صفاتِ الٰہیہ کا آئینہ۔۴۔مرتبہ حد امکان سے بالا اور مقام خلق سے بلند۔۵۔حادث ازلی اور دائم ابدی اور کلمہ فاصلہ جامعہ ہے۔۶۔حق تعالیٰ سے وہی نسبت ہے جو آنکھ کو پُتلی سے۔۷۔ عالم کے ساتھ اس کی نسبت انگشتری میں نگینے کی مانند۔۸۔رحمت کی جہت سے اعظم مخلوقات۔۹۔انسان کامل عالم کی روح ہے اور عالم اس کا قالب۔

(فتوحات اور فصوص الحکم کے مختلف حوالے)

ابن عربی کے نزدیک اگر کوئی انسانِ کامل ہے تو حضورؐ کی ذاتِ بابرکات ہے جنہیں وہ ''حقیقت محمدیہ'' اور ''عقل اول'' کہتے ہیں۔ عقل اول تمام حقائق اشیا پر محیط ہے اور اسے نور محمدی بھی کہتے ہیں۔ جبکہ ذاتِ محمدی رسول اللہؐ کی ذات کو کہتے ہیں جو عبد ہے۔ اس کی وضاحت وہ یوں کرتے ہیں کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اسماء و صفات کے بے شمار مظاہر پیدا کیے ہیں اور ان میں سے سب سے بڑا مظہر خود انسان ہے جسے اس نے اپنی شکل پر پیدا کیا اور اس کامل مظہر کا مطلق انسانِ کامل خود حضورؐ کی ذاتِ با برکات ہے اور وہی اول و آخر بھی ہے۔ احدیت آپ کی حقیقت اور بشریت آپؐ کی ذات ہے۔ سید علی عباس جلال پوری لکھتے ہیں:

ابن عربی ''حقیقت محمدیہ'' کو حقیقت الحقائق' روحِ محمدؐ' عقل اول، العرش، روح الاعظم،

قلم الاعلیٰ، انسانِ کامل، اصول العالم، آدم حقیقی، البرزخ، الھیولیٰ کہہ کر بھی پکارتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم کی تخلیق کا اصولِ اول بھی وہ ہیں۔ابن عربی حقیقت الحقائق یا حقیقت محمدیہ کو عقلِ کل کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں جو کائنات کے تمام مظاہر و شئون کی تخلیق کا باعث ہوئی۔ وہ اسے تکوینِ کائنات کی علت اول بھی سمجھتے ہیں اور خدا کی تخلیقی قوت (الحق المخلوق آ) بھی قرار دیتے ہیں۔ وہ اسے قطب الاقطاب بھی کہتے ہیں اور انسانِ کامل بھی۔(۴۴)

فصوص الحکم میں خود شیخ الاکبر لکھتے ہیں:

آدم سے ہماری مراد وہ نفس واحد ہے جس سے یہ بنی نوعِ انسان پیدا ہوئی ہے جس کو بعض لوگ وحدت و حقیقت محمدیہ کہتے ہیں۔ انا من نور اللہ و کلھم من نوری۔ سر ذات محمد فردیت ہے کیونکہ آپ اس نوع انسانی کے کامل ترین فرد ہیں۔ لہٰذا حقیقۃً نبوت آپ ہی سے شروع ہوئی اور آپ ہی پر ختم ہوئی۔ آپؐ نبی تھے جب آدم ہنوز آب و گل میں تھے اپنی نشست اور خلقت عنصری کے لحاظ سے خاتم النبیین ہیں اور اول افراد کا تین کا عدد ہے اس کے سوا جتنے افراد ہیں وہ اسی افراد اول سے صادر ہیں۔ لہٰذا رسول اللہؐ اپنے رب پر پہلی دلیل ہیں۔ حضرت کو اللہ تعالیٰ نے جوامع الکلم یعنی کلیات و اصول عطا کیے۔(۴۵)

یونانی مفکر ہریقلیتیس کے نظریہ لوگس (Logos) کو ابن عربی حقیقت الحقائق اور حقیقت محمدیہ کہتے ہیں جیسا کہ اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ میں لکھا ہے:

ابن عربی وہ پہلے مسلمان مفکر ہیں جنھوں نے الکلمۃ یا کلام الٰہی (Logos) اور انسانِ کامل کے بارے میں ایک مکمل نظریہ پیش کیا۔ فصوص الحکم اور التدبیرات الالٰھیۃ کا مرکزی موضوع یہی ہے۔ اگرچہ فتوحات اور ان کی دیگر تصانیف میں بھی اس کے بعض پہلو معرض بحث میں آ گئے ہیں۔ مابعدالطبیعی نقطۂ نظر سے کلام الٰہی کائنات میں ایک معقول اور زندہ اصل ہے یعنی وہ کسی حد تک رواقیوں کی عقل کل کا مماثل ہے جو تمام اشیاء میں جلوہ گر ہے۔ اسے ابن عربی حقیقت الحقائق کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ متصوفانہ اور روحانی نقطۂ نظر سے وہ اسے حقیقت محمدیہ کا مترادف قرار دیتے ہیں جس کی اعلیٰ ترین اور مکمل ترین تجلی ان تمام انسانوں میں ملتی ہے جنہیں ہم انسان کامل کے زمرے میں شمار کرتے ہیں جس میں تمام انبیاء اور اولیاء اور خود آنحضرتؐ شامل ہیں۔ انسانِ کامل وہ آئینہ ہے جس میں تمام اسرارِ الٰہیہ منعکس ہوتے ہیں اور وہ واحد تخلیق ہے جس میں تمام صفاتِ الٰہیہ ظاہر ہوتی ہیں۔ انسانِ کامل خلاصہ کائنات (عالم اصغر) ہے۔ اس زمین پر خدا کا نائب اور وہ واحد ہستی ہے جسے خدا کی صورت میں بنایا گیا ہے۔(۴۶)

علامہ اقبال، ابن عربی کے ''انسان کامل'' کے کس پہلو سے متاثر تھے؟ واجد رضوی

رقمطراز ہیں:

شیخ محی الدین ابن عربی کا انسانِ کامل بجائے خود ایک عالم ہے کیونکہ وہ خدا کی تمام صفات اور کمالات کا مظہر ہے۔ وہ حقیقت کی ایک مختصر تصویر ہے۔ خدا سے مکمل اتحاد و یگانگت کے باعث اسے یہ مقام نصیب ہوتا ہے ،لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسانِ کامل کا کمال کیا ہے۔وہ اپنے علم میں کامل ہوتا ہے یا اپنے وجود میں یا ان دونوں میں کمال حاصل کرتا ہے یا خدا کا کامل مظہر ہونے کی وجہ سے کامل ہے یا محض اپنی عارفانہ کیفیت میں وہ خدا سے یگانگت محسوس کرتا ہے؟ ابن عربی ان صورتوں کو مخلوط کر دیتے ہیں۔

اپنی کامل حیثیت میں انسان خدا کا ایک عکس ہے ۔ وہ آئینہ ہے جو خدا کی تمام صفات کو منعکس کرتا ہے۔ روحانی تربیت اور صوفیانہ مشقت سے یہ کمال حاصل ہوتا ہے۔ اس ترقی کے تین مدارج ہیں۔ پہلے درجہ میں انسان خدا کے اسماء پر غور کرتا ہے۔ دوسرے میں اس کی صفات کو جذب کر کے معجزانہ طاقت حاصل کرتا ہے اور تیسرے درجہ میں وہ اسماء اور صفات سے متجاوز ہو کر جوہر کے دائرہ میں داخل ہوتا ہے اور انسانِ کامل بن جاتا ہے۔یہ وہ مقام ہے جہاں اس کی آنکھ خدا کی آنکھ، اس کی زبان خدا کی زبان، اس کا ہاتھ خدا کا ہاتھ اور اس کی حیات خدا کی حیات بن جاتی ہے۔ اسی تصور کو اقبال نے حسین پیرایہ میں اس طرح پیش کیا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ — غالب و کار آفریں کارکشا کار ساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات — ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز
عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ — حلقۂ آفاق میں گرمیِ محفل ہے وہ(۴۷)

ابن عربی کا ''انسان کامل، حقیقت محمدیہ یا حقیقت الحقائق'' کا یہی تصور، علامہ نے *جاوید نامہ* میں ''عبدہ'' کے نام سے پیش کیا:

پیش او گیتی جبیں فرسودہ است — خویش را خود عبدہ، فرمودہ است
عبدہ، از فہم تو بالا تر است — زانکہ اوہم آدم و ہم جوہر است
جوہر او نے عرب نے اعجم است — آدم است و ہم ز آدم اقدم است
عبدہٗ صورت گر تقدیر ہا — اندرو ویرانہ ہا تعمیر ہا
عبدہٗ ہم جاں‌فزا ہم جانستان — عبدہٗ ہم شیشہ ہم سنگ گران
عبد دیگر عبدہٗ چیزے دگر — ما سراپا انتظار او منتظر
عبدہٗ دہر است و دہر از عبدہٗ ست — ما ہمہ رنگیم او بے رنگ و بوست
کس ز سر عبدہٗ آگاہ نیست — عبدہٗ جز سر الا اللہ نیست

لا الہ تیغ و دم او عبدہٗ　　فاش تر خواہی بگو ہو عبدہٗ
مدعا پیدا نگردد زین دو بیت　　تا نہ بینی از مقام ما رمیت

سرکار کی شان یہ ہے کہ زمانہ آپؐ کے سامنے اپنی پیشانی رگڑتا ہے۔ لیکن وہ اپنے آپ کو عبدہٗ کہتے ہیں۔عبدہٗ کے معنی تیری سمجھ سے بالاتر ہیں۔وجودِ مطلق کا تعینِ اول ہونے کی حیثیت سے آپؐ مخلوق ہیں۔ آپؐ آدم بھی ہیں اور جوہر بھی ہیں یعنی آپؐ میں ناسوتی شان کے ساتھ ساتھ لاہوتی شان بھی پائی جاتی ہے۔ آپؐ کا جوہر یعنی آپؐ کی حقیقت تمام مادی یا جسمانی علائق سے بالاتر ہے۔ اس کی جلوہ گری نے فرشتوں کو حیرت زدہ کررکھا تھا۔ ان کا سینہ اس تجسس کی آگ سے پرسوز تھا کہ یہ کس نور کا جلوہ ہے جو آدم کی پیدائش سے بہت پہلے اپنی چمک سے آنکھوں کو خیرہ کررہا ہے اور اس وقت آدم کی آفرنیش پانی اور مٹی کے مراحل میں تھی۔عبدہٗ تقدیر کا صورت گر ہے۔ اس کے اندر ویرانے بھی ہیں اور تعمیرات بھی۔ عبدہٗ جاں فزا بھی ہے اور جاں ستان بھی۔ شیشہ بھی ہے اور سنگ گراں بھی۔ عبد اور ہے اور عبدہ اور۔ عبد اور عبدہٗ میں فرق یہ ہے کہ عبد خدا کی توجہ کا منتظر رہتا ہے اور عبدہٗ کی شان یہ ہے کہ خود خدا یہ دیکھتا رہتا ہے کہ میرا بندہ (عبدہٗ) کیا چاہتا ہے؟ عبدہٗ دراصل دہر (زمان) ہے اور دہر عبدہٗ ہے۔عبدہٗ زمان و مکان دونوں کی قید سے بالاتر ہے۔ اگر صاف لفظوں میں سمجھنا چاہو تو سنو! ''ھو عبدہٗ'' یعنی جسے عبدہٗ کہتے ہو وہ دراصل ھو ہے گویا ھو ہی عبدہٗ ہے۔ جب تک تُو عبدہٗ کو مقام ''مارمیت'' (۔۔۔ اور جب آپؐ نے کنکریاں پھینکی تھیں تو آپؐ نے نہیں پھینکی تھیں بلکہ خود ہم نے پھینکی تھیں۔(۸۔۱۷) کی طرف اشارہ ہے۔) سے نہ دیکھے تو حقیقتِ حال تجھ پہ منکشف نہیں ہوسکتی۔ اگر عبدہٗ کی حقیقت سے آگاہ ہونا چاہتا ہے تو وجود میں غرق ہو جا یعنی ذاتِ باری تعالیٰ کی معرفت حاصل کر۔(۴۸)

بہشت اور دوزخ، مقامات نہیں بلکہ کیفیات کا نام ہے۔ یہ رمزی تاویل ابن عربی کی ہے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ علامہ اقبال اس تاویل سے کلی طور سے متفق ہیں۔ پروفیسر محمد فرمان، *اقبال اور تصوف* میں لکھتے ہیں:

> اقبال اور ابن عربی دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ بہشت و دوزخ مقامات نہیں بلکہ دوزخ اور بہشت روح اور دماغ کی کیفیات ہیں۔قرآن میں ان کا بیان ایک حالت شعوری کا ہے جسے انسان اپنے اندر اپنے اعمال کے مطابق محسوس کرتا ہے۔ اگرچہ یہ دونوں اپنے بیان کے انداز میں مختلف ہیں لیکن دونوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ وہ States ہیں، Localities نہیں ہیں۔ جنت مقام تفریح نہیں ہے، وہاں تو روح دائمی طور پر عمل کرتے ہوئے مزید مراحل طے کرتی ہے۔(۴۹)

ابن عربی کا نظریہ ہے کہ کائنات خدا تعالیٰ کی حرکتِ عشق کی بدولت معرضِ وجود میں

آئی ہے۔ خالقِ کائنات نے اپنے حسنِ مطلق کے اظہار کے لیے اس کائنات کو تخلیق کیا۔ اظہارِ حُسن کی خواہش جذبۂ حُب پر مبنی تھی اس لیے دنیا کی آفرینش دراصل عشق و محبت کا لازمی نتیجہ ہے۔ علامہ اقبال بھی ابن عربی کی ہمنوائی کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

بہ ضمیرت آرمیدم، تُو بجوشِ خودنمائی　　بہ کنارہ برفگندی، دُرِ آبدارِ خود را

(اے خدا! میں تیرے ضمیر میں آرام کر رہا تھا لیکن تو نے اپنے حسن کے اظہار کے جوش میں اپنے قیمتی موتی (انسان) کو ساحل پر پھینک دیا۔)(۵۰)

افکار کے اسی اتحاد اور اقبال کی ابن عربی سے استفادے کی بنیاد پر *تلمیحاتِ اقبال* میں سید عابد علی عابد مرحوم نے پتے کی بات کہی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

علامہ نے *ایران میں مابعدالطبیعات* اور اپنے *خطبات* میں ابن عربی سے استفادہ بھی کیا ہے اور ان کی تردید بھی کی ہے۔(۵۱)

شیخ الاکبر اور ان کے فلسفہ وحدت الوجود کے سلسلے میں علامہ کے خیالات میں بتدریج تبدیلی آگئی تھی جیسا کہ ڈاکٹر وزیر آغا لکھتے ہیں:

اقبال نے آغازِ کار میں کہا تھا کہ ''تصوف نو افلاطونیت سے متاثر ہے اور ابن عربی اور شنکر متحد الخیال ہیں۔'' جس کا مطلب یہ تھا کہ وہ وحدت الوجود کے سلسلے میں ان تینوں مکاتیب کو متحد الخیال سمجھتے تھے مگر بعد ازاں جب انہیں محسوس ہوا کہ شنکر کا فلسفہ نفی خود پر منتج ہوتا ہے جبکہ شیخ محی الدین ابن عربی عالم کو فریب نظر سمجھتا بلکہ اسے مظہر حق قرار دیتا ہے ( میکش اکبر آبادی، *نقد اقبال*، ص ۷۸ ) تو وحدت الوجود کے خلاف ان کے ردعمل میں تبدیلی آگئی۔(۵۲)

اس پوری بحث کو اگر سمیٹا جائے تو وہ عباداللہ فاروقی، کے الفاظ میں یوں ہوگی:

اقبال نے ۱۹۱۰ء کے بعد نظریہ وحدت الوجود کی بھرپور مخالفت شروع کر دی تھی لیکن ۱۹۲۲ء کے بعد وہ پھر اسی نظریے کے حامی نظر آتے تھے، لیکن ان کا اظہار فلسفے کی حدود کے اندر رہا۔ مذہبی اعتبار سے وہ توحید ہی کے علمبردار رہے۔ فلسفے کی حدود کے اندر ان کے اور شیخ اکبر کے نزدیک وجود فردِ واحد ہی میں منحصر ہے یعنی اس زمین سے آسمان تک بجز ذات حق، اور کوئی شے موجود نہیں ہے یعنی کائنات معدوم ہے لیکن اللہ کی تجلی صفات پڑنے سے موجود ہوگئی ہے۔ ذاتِ باری کی جملہ صفات، عین ذات ہیں۔ اگر ذات و صفات میں عینیت نہ ہوتی تو دوئی لازم آجاتی جو محال ہے۔ واضح ہو کہ ابن عربی کائنات کو تجلی صفات یا ظہورِ ذات کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ کائنات اپنے ظہور میں عین ذاتِ باری ہے۔ علامہ بھی انہی نظریات کے علمبردار اور ترجمان ہیں، کہتے ہیں:

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے؟ یہ مکاں کہ لا مکاں ہے؟
یہ جہاں میرا جہاں ہے کہ تیری کرشمہ سازی

۱۹۱۶ء میں جیسا کہ گذر چکا ہے علامہ نے واضح طور پر بتایا تھا کہ مسئلہ وحدت الوجود ایک فلسفیانہ مسئلہ ہے جس کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں، لیکن حیرت یہ ہے کہ ۱۹۳۰ء میں وہ اپنے خطبۂ صدارت الہ آباد میں اس نظریہ وحدت الوجود کو مذہبی نقطۂ نظر سے بھی حق قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: مذہب اسلام کی رو سے خدا، کائنات، کلیسا، ریاست، مادہ اور روح، ایک ہی کل کے مختلف اجزاء ہیں۔(۵۳)

یہ بات قطعیت سے نہیں کہی جاسکتی کہ علامہ کو اپنی زندگی کے کسی دور میں شیخ اکبر کے عقائد و نظریات کا بغور مطالعہ کرنے کا موقع ملا ہو۔ان کے خطوط اور دیگر شواہد سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ انہیں شیخ کے افکار و خیالات کی تفہیم کی بہت جستجو رہی مگر انہیں ان سے استفادہ کا بہت کم موقع ملا۔ ایسی صورت میں یہ کہنا کہ وہ شیخ کے بارے میں کسی خاص نتیجہ پر پہنچ چکے تھے، بہت مشکل و دشوار ہے۔

## حوالہ جات و تعلیقات

ا۔ اسلام کی اس فردوس گم گشتہ کے بارے میں اندلس ہی کے ایک مسلمان شاعر ابن خفاجہ (المتوفی ۵۳۳ ھ۔۱۱۳۹ء) نے اپنے وطن کی فضاؤں کے بارے میں کیا خوب نقشہ کھینچا ہے

یا اهل اندلس لله درکم　　　ماء وظل و انهار و اشجار
ما جنة الخلد الا فی دیارکم　　　ولو تغیرت هذا کنت اختار

''اے اہل اندلس! تمہارے کیا کہنے ہیں۔ پانی اور سایہ اور دریا اور درخت۔ باغ خلد اگر کہیں ہے تو تمہارے دیار میں ہے۔ مجھ سے اگر کہا جائے کہ دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کروں تو میں اسی کو اختیار کروں۔'' (دیوان ابن خفاجہ، مطبوعہ قاہرہ، ۱۲۸۶ھ، ص ۷۲)

۲۔علامہ اقبال اس خطہ زمین کی زیارت سے بہرہ یاب ہوئے اور ''مسجد قرطبہ'' جیسی شہرہ آفاق نظم بھی لکھی۔ وہ دولت غرناطہ و قرطبہ کی بربادی اور ہسپانیہ کی مجموعی تاراجی پر ماتم کناں ہیں۔ علامہ کے ان اشعار میں مسلمانوں کی گویا آٹھ صدیوں کی شاندار روایات مدفون ہیں:

آسماں نے دولت غرناطہ جب برباد کی　　　ابن بدروں کے دل ناشاد نے فریاد کی
غم نصیب اقبال کو بخشا گیا ماتم ترا　　　چن لیا تقدیر نے وہ دل کہ تھا محرم ترا
تو کبھی اس قوم کی تہذیب کا گہوارہ تھا　　　حسن عالم سوز جس کا آتش نظارہ تھا

ہے زمیں قرطبہ بھی دیدہ مسلم کا نور　　ظلمت مغرب میں جو روشن تھی مثل شمع نور
بجھ کے بزم ملت بیضا پریشاں کر گئی　　اور دیا تہذیب حاضر کا فروزاں کر گئی
قبر اس تہذیب کی یہ سرزمین پاک ہے　　جس سے تاک گلشن یورپ کی رگ نمناک ہے
(بانگ درا، مشمولہ کلیات اقبال، اقبال اکادمی لاہور، ۱۹۱۷۳، ص ۱۳۳،۱۳۴)

آہ وہ مردان حق، وہ عربی شہسوار　　حامل خلق عظیم، صاحب صدق و یقیں
جن کی حکومت سے فاش یہ رمز غریب　　سلطنت اہل دل فقر ہے، شاہی نہیں
جن کی نگاہوں نے کی تربیت شرق و غرب　　ظلمت یورپ میں تھی جن کی خرد راہ بیں
جن کے لہو کے طفیل آج بھی ہیں اندلسی　　خوش دل و گرم اختلاط، سادہ و روشن جبیں
ہسپانیہ تو خون مسلم کا امیں ہے　　مانند حرم پاک ہے تو میری نظر میں
پوشیدہ تیری خاک میں سجدوں کے نشاں ہیں　　خاموش اذانیں ہیں تیری باد سحر میں
روشن تھی ستاروں کی طرح ان کی سنانیں　　خیمے تھے کبھی جن کے ترے کوہ و کمر میں
(بال جبریل، محولہ بالا، ص ۳۹۰،۳۹۱،۳۹۵،۳۹۶)

۳۔ڈاکٹر محسن جہانگیری، محی الدین ابن عربی، احوال و آثار، مطبوعہ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۸۶
۴۔ڈاکٹر سید حسین نصر، تین مسلمان فیلسوف، مطبوعہ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۹۱
محمد سہیل عمر نے خدا لگتی کہی ہے، لکھتے ہیں: ''ابن عربی کو کسی خانے میں بند کرنا ممکن نہیں۔ تصوف کی تاریخ میں ان کو ایک الگ اور منفرد مقام حاصل ہے۔ گذشتہ سات سو سال میں ملت اسلامیہ کی روحانی و فکری زندگی اور عقلی سرگرمیوں پر جتنا گہرا اور دور رس اثر اس کا رہا ہے ویسا کسی اور شخصیت کا نہیں رہا۔ یہ اہمیت اور معنویت انہیں تاریخ اسلام کا قطبی ستارہ بنا دیتی ہے۔ کوئی ان کی جانب چلے یا ان کے مخالف، سمت کا تعین انہی کے حوالے سے کیا جاسکتا ہے۔ وائٹ ہیڈ نے افلاطون کے بارے میں جو ایک مبالغہ آمیز بات کہی تھی وہ اسی قدر مبالغے سے شیخ اکبر پر بھی صادق آتی ہے کہ ''ابن عربی کے بعد فکر اسلامی کی ساری تاریخ ان کی تصانیف پر حاشیہ آرائی سے عبارت ہے۔'' (ابن عربی اور اقبال، مقالہ از محمد سہیل عمر، مشمولہ ماہنامہ سیارہ لاہور، اشاعت خاص ۳۹، دسمبر ۱۹۹۵ء، جلد ۶۹، شمارہ ۴، ص ۳۶،۵۲)
۵۔ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، کے بقول: ''ابن عربی کی شخصیت ام العجائب تھی۔ ایک طرف وہ شدید وحدت الوجودی تھے۔ مگر دوسری طرف وہ اتنے ہی کٹر قسم کے توحید پرست بھی تھے۔ ان کی شخصیت ایک معمہ ہے۔'' (رومی کی مابعدالطبیعات از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، مطبوعہ لاہور، ۱۹۶۰ء، ص ۵
۶۔ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں: ''ان کی ناقابل انکار تخلیقی اور امتزاجی صلاحیت نے ایک ایسا دینی فکری و تخیلی عجوبہ تیار کیا جو اچھا ہو یا برا چونکا دینے والا اور مبہوت کردینے والا ضرور تھا۔ ان کی فکر سے طبع انسانی یا ذوق انسانی کے وہ خلا پُر ہوجاتے ہیں جو کڑی اور متقشف دین داری سے بالعموم پیدا ہوجاتے ہیں۔''
(شیخ اکبر محی الدین اور اقبال از ڈاکٹر سید عبداللہ، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی لاہور، ۱۹۷۹ء، ص ۱۱،۱۲)
۷۔مولانا محمد حنیف ندوی، عقلیات ابن تیمیہ، مطبوعہ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۸۱ء، ص ۳۱۲

۸۔مقری، احمد بن محمد، *نفح الطیب*، مطبوعہ مصر، ۱۳۶۷ھ، ص ۱۶۳

۹۔ابن الشعار، *عقود الجمان* (مخطوطہ) کتب خانہ اسعد آفندی، استنبول

۱۰۔ڈاکٹر محسن جہانگیری، محولہ بالا، ص ۷۰

۱۱۔محمد لطفی جمعہ، *تاریخ فلاسفۃ الاسلام*، مترجم ڈاکٹر میر ولی الدین، نفیس اکیڈمی، کراچی، سن اشاعت ندارد، ص ۲۸۵

12 ۔Claude Addas *Quest for The Red Sulpher*; Lahore, 2000,p 287

۱۳۔*معارف*، اعظم گڑھ، فروری ۱۹۴۵ء، ص ۸۸

۱۴۔*اردو دائرہ معارف اسلامیہ*، جلد اول، مطبوعہ دانشگاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۸۰ء، ص ۶۰۷

۱۵۔مولانا عبدالرحمٰن جامی، *نفحات الانس*، مطبوعہ کراچی، ۱۹۸۲ء، ص ۵۴۶

۱۶۔محمد رجب حلمی، *البرهان الازهرفی مناقب الشیخ الاکبر*، مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۲۶ھ

۱۷۔ڈاکٹر محسن جہانگیری، محولہ بالا، ص ۹۳

۱۸۔کئی ہزار صفحات پر مشتمل اس معرکہ آرا کتاب کے بارے میں ڈاکٹر سید حسن نصر لکھتے ہیں:
"ابن عربی کی سب سے بڑی اور سب سے بڑھ کر دائرۃ المعارفی حیثیت رکھنے والی کتاب *فتوحات* ہے جس کے پانچ سو ساٹھ ابواب ہیں اور وہ اصول ما بعدالطبیعات پر بھی، مختلف متبرک علم(Sacred Sciences)) پر بھی اور خود ابن عربی کے اپنے روحانی تجربات پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ یہ کتاب اسلام کے علوم باطنی کا صحیح خلاصہ ہے جو اپنی گہرائی اور گیرائی کے اعتبار سے پہلے اور بعد کی ہر ہمنوع کتاب سے برتر ہے۔" (*تین مسلمان فیلسوف*، ص ۱۳۶۔۱۳۷)

۱۹۔بشیر احمد ڈار(مرتب) *مکتوبات و نگارشاتِ اقبال* (انگریزی)، اقبال اکادمی، کراچی، ۱۹۶۹ء، ص۷۹۰

۲۰۔پروفیسر میاں محمد شریف، *مقالاتِ شریف*، بزم اقبال، لاہور،۱۹۹۴ء، ص ۱۴۔۱۳

۲۱۔سید علی عباس جلالپوری، *اقبال کا علم کلام*، کتاب نما، لاہور، ۱۹۷۲ء، ص ۸۴۔۸۳

۲۲۔علامہ محمد اقبال، *فلسفہ عجم*، مترجم، میر حسن الدین، نفیس اکیڈمی، کراچی، چھٹا ایڈیشن، ۱۹۸۴ء، ص ۱۱۰۔۱۰۸

۲۳۔*مقالات شریف*، محولہ بالا، ص ۱۸

۲۴۔شیخ عطا اللہ، (مرتب) *اقبال نامہ*، جلد اول، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۴۵ء، ص ۴۰

۲۵۔رفیع الدین ہاشمی، (مرتب) *خطوطِ اقبال*، خیابان ادب، لاہور، ۱۹۷۶ء، ص ۱۱۷

۲۶۔بشیر احمد ڈار، *انوار اقبال*، اقبال اکادمی لاہور، طبع دوم، ۱۹۷۷ء، ۱۷۷

۲۷۔سید عبدالواحد معینی، محمد عبداللہ قریشی (مرتبین)، *مقالاتِ اقبال*، آئینہ ادب، لاہور، بار دوم ۱۹۸۸ء، ص ۲۰۲۔۲۰۱

۲۸۔ایضاً، ص ۱۹۶۔۱۹۵

۲۹۔شیخ عطا اللہ(مرتب) *اقبال نامہ*، جلد دوم، لاہور،۱۹۵۱ء، ص ۳۴

۳۰۔*ابن عربی اور اقبال*، مقالہ از محمد سہیل عمر، محولہ بالا، ص ۳۶

۳۱۔اقبال نامہ، محولہ بالا جلد ۱، ص ۴۷
۳۲۔ڈاکٹر سید حسین نصر، تین مسلمان فیلسوف، محولہ بالا، ص ۱۴۷۔۱۴۵
۳۳۔ابن عربی، محی الدین محمد بن علی، فصوص الحکم، مترجم، عبدالقدیر صدیقی، نذیر سنز، لاہور، ۱۹۷۹ء، ص ۵۶
۳۴۔ابن عربی، محی الدین محمد بن علی، فتوحات مکیہ، مترجم، صائم چشتی، علی برادرز، فیصل آباد، جلد اول، ص ۴۳
۳۵۔''ابن عربی اور اقبال'' مقالہ از محمد سہیل عمر، محولہ بالا، ص ۳۸
۳۶۔فلسفۂ عجم، محولہ بالا، ص ۱۰
۳۷۔علامہ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ سید نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۲۸۱
۳۸۔طاہر تونسوی، اقبال اور سید سلیمان ندوی، مکتبہ عالیہ، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۹۰۔۸۹
۳۹۔اقبال نامہ، جلد ۱، ص ۴۴۳
۴۰۔تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، محولہ بالا، ص ۲۷۹۔۲۷۸
۴۱۔ایضاً، ص ۲۸۳
۴۲۔ڈاکٹر الف۔د۔نسیم، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال، بزم اقبال لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۱۵۸۔۱۵۷
۴۳۔محمد شریف بقا، اقبال اور تصوف، جنگ پبلیشرز، لاہور، ۱۹۹۱ء، ص ۱۴۲
۴۴۔سید علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کلام، ص ۱۰۶۔۱۰۵
۴۵۔ابن عربی، محی الدین محمد بن علی، فصوص الحکم، مترجم، محمد برکت اللہ لکھنوی فرنگی محلی، تصوف، ص ۲۷۸۔۲۷۷
۴۶۔اردو دائرۃ معارف اسلامیہ، جلد اول، محولہ بالا، ص ۶۱۲
۴۷۔سید واجد رضوی، دانائے راز، مقبول اکیڈمی لاہور، طبع دوم، ۱۹۶۹ء، ص ۱۴۵۔۱۴۴
۴۸۔یوسف سلیم چشتی، شرح جاوید نامہ، عشرت پبلیشنگ ہاؤس، لاہور، سن ندارد، ص ۹۲۳۔۹۱۲
۴۹۔پروفیسر محمد فرمان، اقبال اور تصوف، بزم اقبال لاہور، طبع سوم، ۱۹۸۴ء، ص ۹۶
۵۰۔ایضاً، ص ۱۴۲
۵۱۔سید عابد علی عابد، تلمیحات اقبال، بزم اقبال لاہور، طبع سوم، ۱۹۸۵ء، ص ۱۵۱
۵۲۔ڈاکٹر وزیر آغا، تصورات عشق و خرد اقبال کی نظر میں، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۶۶۔۱۶۵
۵۳۔اختر النساء (مرتبہ) مقالاتِ یوسف سلیم چشتی، بزم اقبال لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۱۴۵۔۱۴۴

☆☆☆

# 'مشرق نامہ' پر علامہ عبداللہ عمادی کا فارسی میں منظوم مقدمہ

اکسیر رحمانی☆

علامہ اقبال کے مخلص عقیدت مند، مدّاح اور شاگرد ڈاکٹر محمد عباس علی خاں لمعہ حیدر آبادی نے اردو فارسی اور انگریزی تینوں زبانوں میں طبع آزمائی کی۔ وہ اپنا اردو اور فارسی کلام علامہ کی خدمت میں بغرض اصلاح اور بطور عقیدت روانہ کرتے تھے۔ علامہ نے لمعہ کے نام جو خطوط لکھے ہیں اُن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ لمعہ کی شاعرانہ صلاحیتوں کے معترف تھے اور اُن کی حوصلہ افزائی کرتے تھے۔ لمعہ نے 'مشرق نامہ' کے عنوان سے اپنی ایک نامکمل فارسی مثنوی علامہ اقبال کی خدمت میں بھیجی تھی۔ علامہ نے اس مثنوی کی تعریف کی اور لمعہ کو ایک خط میں لکھا:

مثنوی کا آغاز بہت اچھا ہے۔ خدا کرے اس کا اختتام بھی اچھا ہو۔

(مکتوب اقبال بنام لمعہ مرقومہ ۱۱ مارچ ۱۹۳۴ء)(۱)

بعد میں لمعہ نے یہ مثنوی مکمل کی یا نہیں پتہ نہیں چلتا۔ راقم الحروف کو لمعہ حیدر آبادی کے فارسی کلام کا جو مجموعہ دستیاب ہوا ہے اس میں بھی 'مشرق نامہ' کے عنوان سے کوئی مثنوی نہیں ملتی۔ البتہ انہوں نے اپنے فارسی کلام کے مجموعہ کا نام 'مشرق نامہ' رکھا ہے۔ 'مشرق نامہ' کے دو نسخے میری تحویل میں ہیں۔ ایک چھوٹی تقطیع کی ڈائری ہے جسے لمعہ مرحوم نے وفات سے چند ماہ پہلے مجھے دیا تھا، دوسرا قلمی نسخہ بڑی تقطیع پر جلی حرفوں میں کسی خوشنویس کا تحریر کردہ ہے۔ یہ نسخہ لمعہ کے بھانجے اعظم راہی (مدیر ماہنامہ پیکر، حیدر آباد دکن) سے دستیاب ہوا ہے۔ اول الذکر کو 'نسخہ جلگاؤں' اور موخرالذکر کو 'نسخہ حیدر آباد' کہوں گا۔ 'مشرق نامہ' کا نسخہ جلگاؤں لمعہ حیدر آبادی کے ہاتھ کا تحریر کردہ ہے۔ دونوں نسخوں میں مثنوی، غزلیں اور نظمیں ہیں۔ نسخہ حیدر آباد میں جگہ جگہ فارسی کلام کی اصلاح بھی کی گئی ہے۔ اصلاح کا کام

علامہ عبداللہ عمادی کا نظر آتا ہے۔ نسخۂ حیدر آباد بکھرے ہوئے اوراق پر مشتمل ہے۔ ان میں لمعہ کے نام علامہ عبداللہ عمادی کا خط اور منظوم مقدمہ بھی ہے۔ خط اردو میں اور مقدمہ فارسی میں تحریر کیا ہوا ہے۔ نسخہ جلگاؤں کے ساتھ علاحدہ سے جو کاغذات ہیں ان میں ایران کے وزیر تعلیم ایس۔ ایم۔ رضوی کا 'مشرق نامہ' کے بارے میں بزبان انگریزی ایک خط اور اس کا اردو ترجمہ بھی ہے۔ ان دونوں کا طرز تحریر لمعہ کا ہے۔

جیدر آباد میں لمعہ کے مشہور عالم و فاضل مولانا مناظر احسن گیلانی سے تعلقات تھے۔ انہوں نے اپنا فارسی مجموعہ کلام 'مشرق نامہ' سب سے پہلے انہیں کو دکھایا۔ مولانا مناظر احسن گیلانی فن شعر گوئی میں مہارت نہیں رکھتے تھے، اس لیے انہوں نے اظہار معذرت کیا اور ممتاز ادیب اور عالم و فاضل علامہ عبداللہ عمادی سے اصلاح لینے کا مشورہ دیا۔ چنانچہ لمعہ حیدر آبادی، علامہ عبداللہ عمادی سے ملے، اپنا تعارف کرایا۔ محمد نور الدین خان (سید علی چبوترہ، حیدر آباد) نے انکشاف کیا ہے کہ خود مولانا مناظر احسن گیلانی لمعہ کو عبداللہ عمادی کے گھر لے گئے۔ اور لمعہ کو متعارف کرانے کے بعد 'مشرق نامہ' پر اصلاح کی سفارش کی جسے علامہ عمادی نے قبول کیا۔(۲) علامہ موصوف نے لمعہ کے فارسی کلام پر اصلاح دینے کے بعد لمعہ کو اس کی اطلاع دی:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مخدومی تسلیم بصد تکریم

الحمدللہ کہ آج پنج شنبہ ۲۰ ذی الحجہ ۱۳۶۰ء، ۶ اسفند ماہ ۱۳۵۱ کو 'مشرق نامہ' کے اشراق نے لوامع سخن کی تکمیل کردی۔ اس تغیر میں جا بجا معنوی تقصیر کا گمان ممکن ہے۔ شاید اس لیے کہ زبان ہی تک میری رسائی تھی۔ آپ کا معنی آفرین قلب روشن میری دسترس سے بلند تر تھا۔ تاخیر کا گناہ عجب نہیں بدتر از گناہ ہو۔

بود کہ یار نہ پرسد گنہ زخلق کریم      کہ از سوال ملولیم از جواب خجل

آپ نے مقدمہ کے لیے حکم دیا ہے اس کے لیے جلد سے جلد ایک نظم حاضر ہوجائے گی۔ انشاء اللہ یہ جسارت محض اس بنا پر ہوسکتی ہے کہ بحر زخار میں لب ساحل پر خس وخاشاک بھی ہوا کرتے ہیں۔ کسی صاحب کو لکھیے کہ آکر یہ کتاب مجھ سے لے لیں۔ اگرچہ جی تو یہ چاہتا ہے کہ آپ قدم رنجہ فرماتے اور مواجہہ میں وجوہ تغییر پیش کیے جاتے۔ والسلام بالاکرام

خادم

عمادی

اس سے پتہ چلتا ہے کہ علامہ عبداللہ عمادی نے 'مشرق نامہ' کی اصلاح کی تھی۔

مکتوب عمادی بنام لمعہ کی تصدیق محمد نورالدین خان کے ایک مراسلے سے بھی ہوتی ہے جو روزنامہ سیاست حیدر آباد میں ۱۲ جون ۱۹۸۹ء کو شائع ہوا تھا۔ مراسلہ نگار محمد نور خان لکھتے ہیں:

یہ حقیقت ہے کہ ڈاکٹر لمعہ نے علامہ عبداللہ عمادی صاحب سے بھی استفادہ کیا ہے۔ میرے ایک بزرگ دوست جو علامہ عمادی کے ایک ارادت مند شاگرد ہیں بیان کرتے ہیں کہ ڈاکٹر لمعہ علامہ عمادی کے مکان پر آیا کرتے تھے اور بعد میں بہت مخلصانہ روابط آپس میں ہوگئے۔ تعارف اور ملاقات کی ابتدا یوں ہوئی کہ جب ڈاکٹر لمعہ نے ایک مثنوی 'مشرق نامہ' بزبان فارسی لکھی تو سب سے پہلے مولانا مناظر احسن گیلانی کی خدمت میں بغرض اصلاح پیش کی۔ مولانا بڑے عالم ہونے کے علاوہ شاعر بھی تھے لیکن اصلاح سخن کا فن اور ہی ہے۔ مولانا انہیں اپنے ساتھ علامہ عبداللہ عمادی صاحب کے گھر لائے اور تعارف کے بعد 'مشرق نامہ' پر اصلاح کی خواہش کی۔ علامہ عمادی نے شرف قبولیت بخشا اور مثنوی رکھ لی۔ بعد میں 'مشرق نامہ' پر اصلاح فرما کر ایک خط کے ساتھ ڈاکٹر لمعہ کے پاس بھجوا دی۔

مراسلہ نگار نے مندرجہ بالا مکتوب عمادی نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

مشرق نامہ پر علامہ عمادی نے اصلاح دی ہے مگر ان کی بلند حوصلگی اور اعلیٰ ظرفی دیکھیے کہ خط میں انہوں نے 'اصلاح' کی بجائے ''وجوہ تغییر'' کے الفاظ تحریر فرمائے۔ بعد میں علامہ عمادی نے نثر کی بجائے نظم میں مقدمہ لکھ کر ڈاکٹر لمعہ کو روانہ کیا۔ جس کا ذکر متذکرہ خط میں ہے۔ اس نظم کے تیس شعر ہیں۔ علامہ عمادی عربی، فارسی اور اردو کے بے مثل صاحب طرز ادیب، نقاد اور شاعر تھے۔ ان کے فضل و کمال کا کیا کہنا۔ نظم پڑھتے جایئے تو محسوس ہوتا ہے کہ علامہ عمادی کے پردہ میں اقبال بول رہے ہیں۔

اس کے بعد مراسلہ نگار نے علامہ عمادی کے منظوم مقدمہ کے سات اشعار نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ '' خط کی نقل میرے پاس محفوظ ہے۔ البتہ اصلاح شدہ مثنوی کی نقل ہمارے ہاں نہیں ہے۔''

مراسلہ نگار نے مکتوب عمادی نقل کرنے کے بعد غلطی سے اس کی تاریخ تحریر ۱۲ محرم ۱۳۶۱ ہجری لکھی ہے جبکہ خود مکتوب میں اس کی تاریخ درج ہے پھر یہ دوسری تاریخ کیسی؟ اصل خط میں تو ۱۲ محرم ۱۳۶۱ ہجری کی تاریخ تحریر نہیں ہے۔ راقم الحروف کے پاس مذکورہ 'مشرق نامہ' کا جو قلمی نسخہ ہے اس کے ساتھ علامہ عمادی کا منظوم مقدمہ ہے جس پر تاریخ تحریر ۱۲ محرم ۱۳۶۱ ہجری درج ہے۔علامہ عمادی کون تھے؟ ان کے بارے میں نامور ماہر اقبالیات محمد عبداللہ قریشی لکھتے ہیں:

مولانا عبداللہ عمادی بڑے فاضل اور جامع کمالات بزرگ تھے۔ وہ جونپور کے ایک گاؤں امرتھوا کے رہنے والے تھے اور اپنے صاحب فضل و کمال مورث اعلیٰ شیخ عماد الدین سے نسبی تعلق رکھنے کی وجہ سے خود کو 'عمادی' لکھتے تھے۔ عمادی صاحب نے قرآن و حدیث اور صرف و نحو کی ابتدائی تعلیم دادی، دادا اور والدہ سے حاصل کی۔ درسیات کا دور مولوی ہدایت اللہ خان رامپوری کے ہاں ختم کیا اور فنون ادب عرب محمد طیب سے رامپور جا کر حاصل کیے۔ پھر طب کی مشہور کتاب *القانون* دلی جا کر حکیم عبدالمجید خاں سے پڑھی اور لکھنو میں مولوی عبدالحق فرنگی محلی کے ممتاز شاگرد مولوی عبدالعلی آسی کے دامن تربیت میں فکر و نظر کی مزید وسعتیں حاصل کیں۔ آسی صاحب ادب شعر اور تاریخ گوئی میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔ ان کی صحبت میں مولانا عمادی کو شعر و سخن اور ادب و تاریخ کا فیض حاصل ہوا۔ مکتبی علماء میں عمادی صاحب پہلے شخص تھے جنہوں نے بیرون ہند کی صحافت سے ناتہ جوڑا اور مصر اور بیروت کے رسالوں اور اخباروں میں مضامین لکھے۔ ۱۹۰۶ء میں مولانا شبلی نے *الندوہ* کی سب ایڈیٹری کا کام مولانا ابوالکلام آزاد کے سپرد کیا لیکن چند ماہ کے بعد جب وہ اخبار *وکیل* امرتسر چلے گئے تو مولانا عمادی صاحب کو اس کا سب ایڈیٹر بنا دیا۔ ۱۹۱۲ء میں مولانا ابوالکلام آزاد نے کلکتہ سے *الہلال* جاری کیا تو مولانا [عمادی] کو بھی وہیں بلا لیا۔ کچھ عرصہ بعد مولانا اخبار *زمیندار* میں چلے آئے۔

اقبال کی مثنوی *اسرار خودی* کی اشاعت پر جو قلمی جنگ چھڑی تھی اس میں مولانا عمادی نے کھل کر اقبال کا ساتھ دیا اور مثنوی کے محاسن پر بعض نہایت اچھے مضمون لکھے جو روزنامہ *زمیندار* میں شائع ہوئے۔ حیدر آباد دکن میں دارالترجمہ قائم ہوا تو مولانا عمادی اس میں تشریف لے گئے۔ (علامہ اقبال نے مہاراجہ کشن پرشاد سے اُن کے لیے پرزور سفارش کی تھی۔) انہوں نے وضع اصلاحات کے علاوہ متعدد عربی کتابوں کے ترجمے کیے۔ دارالترجمہ کی خدمات سے سبکدوشی کے بعد مولانا کو وظیفہ ملا مگر انہوں نے حیدر آباد نہیں چھوڑا۔ یہیں ۱۱ شوال ۱۳۶۶ھ/ستمبر ۱۹۴۷ء کو رحلت فرمائی۔

(اقبال بنام شاد، ص ۱۷۴ تا ۱۸۵)

اب مولانا عمادی کا منظوم مقدمہ بر مشرق نامہ ملاحظہ کیجیے۔ اس میں جو اصلاحیں ہیں وہ مولانا عمادی کی ہیں۔ یہ مقدمہ مولانا کے ہاتھ کا تحریر کردہ ہے۔ منظوم مقدمہ کے ساتھ ایک پورے صفحہ پر یہ عبارت لکھی ہوئی ہے:

مقدمۂ مشرق نامہ

کہ اشراق طبع انور دکتور عباس علی خاں لمعہ است

از فقیر حقیر عبداللہ العمادی

اب منظوم مقدمہ ملاحظہ فرمائیے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

آفریں بر لمعہ نور ازل
ماہ در جیب آفتاب اندر بغل

لمعۂ انوار، عباس علی　　حیدر آباد از فروغش منجلی
مشرق از لمعات او رخشندہ باد　　آفتابش بر دکن تابندہ باد
نامۂ مشرق باسلوب نوی　　لامع از نور حکیم غزنوی
در جناب معرفت تا بازیافت　　رائحہ از نفحۂ(۳) عطار یافت
صدق عشقش داشت برہان قوی　　سینہ اش پُرشد ز روح مولوی(۴)
دامن(۵) اقبال بگرفت از صفا　　تا رساند در حریم مصطفیٰ
فیضیاب از دولتِ جاوید شد　　خاک راہ خواجۂ توحید شد
طائر فکرش بہ پروازے جدا　　اوج گیر از بام آیات ھدیٰ(۶)
درد نوشان را رحیق صاف داد　　آگہی از سرِ استخلاف داد
سرّ استخلاف تمکین حق است　　ارتقائے دولت و دینِ حق است
شیر مردیٔ دام و دد را خوارگیر　　سلسلہ از حیدر کرار گیر
مسلک مومن صراط مستقیم　　شیوہ اش اعلائے قرآن کریم
سر بلندی را اسیر دون مخواہ　　حکم قرآن بستۂ قانون مخواہ
از برائے کشور(۷) قلب سلیم　　نیست قانون غیر قرآن حکیم
مومنانِ محروم از اسبابِ خیر　　تا بود قرآن حق محکوم غیر
خیز تا قانون غبار راہ باد　　مصحف توحید شاہنشاہ باد
پیکر توحید بے دل تا بکے　　امرِ حق محکوم باطل تا بکے
گیتی از بہر مسلمان ساختند　　بستۂ زنجیر قرآن ساختند
محرمانِ بارگاہِ ذوالجلال　　وائے اگر باشند محکوم ضلال
سرنگون کن پرچم بیداد را　　برشکن ایوان استبداد را
باز گیر از دست دیوان بازگیر　　خاصہ اسلام دیہیم و سریر
حضرت اسلام بی تمکین چراست؟　　جائے مسلم در صف پایین چراست؟

نور تو از شمع یزدان است و بس | صدر مسند از مسلمان است و بس
باز روشن کن چراغ از نور بدر | سفلگان را تا بر اندازی ز صدر
ذرّہ سان در بند بی تابی مباش | ہمچو نرگس در گران خوابی مباش
خیز و تخت از دست دیوان بازجو | باز جو، ملک سلیمان باز جو
تیغ در کف، رایت قرآن بہ دوش | تا مسلمان باز یابد جای خویش
حاصل تعلیم لمعہ این بود | جلوہ(۸) اش بہر فروغ دین بود

ملت از روح حیاتش زندہ باد
سطوت توحید ازو پایندہ باد

(عمادی)

لمعہ حیدر آبادی کے پاکستان کے سابق گورنر جنرل غلام محمد مرحوم سے تعلقات تھے اور خط و کتابت بھی۔ یہ تعلقات اُس وقت سے تھے جب غلام محمد حیدر آباد میں نظام حکومت میں وزیر خزانہ کے عہدہ پر فائز تھے۔ لمعہ حیدر آبادی نے اپنی فارسی مثنوی پر کسی ایرانی عالم کی رائے جاننے کے لیے اُسے غلام محمد مرحوم کو روانہ کی۔ اُس وقت غلام محمد پاکستان کے گورنر جنرل تھے۔انہوں نے اس مثنوی کو ایران کے وزیر تعلیم ایس۔ ایم۔ رضوی کو روانہ کردیا۔ ایس۔ ایم۔ رضوی نے مثنوی مشرق نامہ پڑھنے کے بعد اپنی رائے انگریزی زبان میں بھیجی۔ اصل خط تو ہمیں نہ مل سکا لیکن انگریزی خط کا نقل کردہ متن (بخط لمعہ) کا اردو ترجمہ (ٹائپ شدہ) لمعہ کے وارثوں سے دستیاب ہوا ہے جسے یہاں نقل کیا جارہا ہے:

I went into ectacy when I was reading the Masnavi you gave to me to peruse. I never imagined that Roomi-like versification exists nowadays and indeed with such novelty which is in keeping with the present days.

A thread of classic mysticism runs through the poems. The theme is modern and the ideas are new. No Muslim poet has so far praised the women so highly. Your poet is the fresh one who has gone deep into the spirit of the creation of woman in Humanity and is conscious of great part she plays in human life and love.The poet is the best exponent of Dr. Iqbals's philosophy of 'Ego' or "Selfhood" at least in Persian verses. I daresay he has well elaborated the idea of his master. There are more to say especially with regard to his political views, but that is not my line. I being an educationist and a student of philosophy, the politics do not concern me. I hope to see the works of your great poet published one day.

S.M. Razvay
Minister of Education
Govt. of Iran

یہ مکتوب کس تاریخ کو تحریر کیا گیا۔ لمعہ کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تحریر میں اس کا ذکر نہیں۔ البتہ اس خط کا جو اردو ترجمہ ہے اُس پر تاریخ تحریر ۳۰ اپریل ۱۹۴۷ء ہے۔ اردو ترجمہ حسب ذیل ہے:

اقتباس رائے بر' مشرق نامہ' (بزبان فارسی)
بنام جناب غلام محمد گورنر جنرل پاکستان از مسٹر ایس ایم رضوی
وزیر تعلیم (ایران)

اردو ترجمہ

میں جب آپ کی دی ہوئی مثنوی کا مطالعہ کر رہا تھا تو مجھ پر ایک وجدانی کیفیت طاری تھی۔ یہ بات میرے حاشیۂ خیال میں بھی نہ تھی کہ رومی کی طرز شاعری کا آجکل وجود ہے اور وہ بھی بلاشبہ اس قدرت کے ساتھ جو حالات حاضرہ سے مطابقت رکھتی ہے۔ اشعار میں قدیم تصوف کی ایک لہر دوڑ رہی ہے۔ مضمون جدید اور خیالات اچھوتے [ہیں]۔ کسی مسلم شاعر نے اب تک عورت کی اتنی زیادہ تعریف نہیں کی ہے۔ آپ کا شاعر پہلا شخص ہے جس نے انسانیت میں عورت کے مقصدی [کذا، مقصد] تخلیق کا گہرا مطالعہ کیا ہے اور اس شاندار حصہ سے بھی واقف ہے جو عورت انسانی زندگی اور محبت میں لیتی ہے۔ کم از کم فارسی اشعار کی حد تک شاعر ڈاکٹر اقبال کے فلسفۂ خودی کا بہترین شارح ہے۔ میں یہ کہنے کی جرات کرسکتا ہوں کہ اس نے اپنے استاد [اقبال] کے خیالات کو نہایت ہی اچھی طرح واضح کیا ہے۔ اس کے سیاسی نظریات کے بارے میں بہت کچھ کہا جاسکتا ہے لیکن وہ میرا کام نہیں ہے۔ ایک ماہر تعلیم اور فلسفہ کے متعلم کی حیثیت سے مجھے سیاست سے تعلق نہیں ہے۔ میں آپ کے بڑے شاعر کے کلام کو ایک دن طبع شدہ دیکھنے کی امید کرتا ہوں۔

آپ کا مخلص
ایس ایم۔ رضوی
وزیر تعلیم سلطنت ایران بتوسط قونصل جنرل ایران
۳۰ اپریل ۱۹۴۷ء

حواشی

۱۔ اقبال نامہ' حصہ اول' ص ۲۸۷ پر اس کی تاریخ ۱۱ مئی ۱۹۳۵ء درج ہے جو درست نہیں۔
۲۔ روزنامہ سیاست' حیدر آباد، ۲۰ جون ۱۹۸۹ء

۳۔عمادی مرحوم نے اس مصرع کو پہلے اس طرح لکھا تھا "بوئے مشک از نامۂ عطار یافت" اصل دستاویز میں 'بوئے مشک از نافۂ' کاٹ کر رائحہ از نخۂ عطار یافت لکھا گیا۔

۴۔مراد مولانا جلال الدین رومی

۵۔مراد علامہ اقبال

۶۔وعداللہ الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم الخ( النور ۲۴: ۵۵)

۷۔اصل دستاویز میں 'صاحب' لکھا ہوا تھا جسے کاٹ کر 'کشور' لکھا گیا ہے۔

۸۔مقدمہ کی اصل میں پہلے 'حاصل لمعاتِ لمعہ، تھا۔ لمعات کو کاٹ کر 'تعلیم' کیا گیا۔ یہ مصرع اس طرح تھا 'جلوہ لمعہ فروغ دین بوذ' جسے عمادی مرحوم نے اس طرح بدل دیا۔

☆☆☆

# صادق ہدایت کی شخصیت اور فن میں المیہ اور المیہ نگاری

یوسف حسین☆

زندگی واقعات اور کشمکشوں سے معمور ہے اور ان کا بیان ہی افسانہ نگاری ہے۔ افسانہ گویا انسانی نفسیات، کردار و اعمال کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ میکسم گورکی کہتا ہے کہ ادب انسانیت کا نقاد ہے' وہ اس کی کج رویوں کو ظاہر اور اس کی خام کاریوں کو بے نقاب کرتا ہے۔ ادیب اور افسانہ نویس حال کو اس کی تمام پیچیدگیوں کے ساتھ دیکھتے ہیں۔ ایران میں مشروطیت کا دور فارسی ادب کا ایک ہیجانی دور رہا ہے جس میں صحیح طور پر ادیبوں نے معاشرے کی رگوں کو چھیڑا اور افسانوں اور ناولوں کے پیرائے میں اظہار خیال کیا۔

ایران میں مشروطیت کا دور ایک ایسا دور ہے جس میں حقیقت نگاری کو فروغ حاصل ہوا۔ ہمسایہ ملک میں مارکسی تحریک کے زیر اثر سرمایہ داری کے خلاف آواز اٹھائی گئی۔ شاہی ظلم وستم اور معاشرتی جبر کے اس معرکے میں عشقی اور لاہوتی نے تو اپنے جانوں کے نذرانے بھی پیش کیے۔ جدید تعلیم اور مغربی علوم کے زیر اثر ایک طرف نوجوانوں میں مذہبی قیود اور اخلاق کی بیجا بندشوں سے آزادی حاصل کرنے کا رجحان بڑھا تو دوسری طرف انسانی نفسیات کی طرف ان کی توجہ مبذول ہوئی ، جس کے نتیجے میں فارسی ادب میں، خاص کر افسانوں اور ناولوں میں نفسیات، سیاسی مسائل کے علاماتی بیان (Symbolism) اور جنسی حقیقت نگاری کو اہم موضوعات کی حیثیت حاصل ہوئی۔

اس ضمن میں صادق ہدایت، صادق چوبک، محمد مسعود دھاتی، بزرگ علوی اور شین پرتو نے سماجی ناول اور افسانے لکھے جن میں صادق ہدایت کو المیہ افسانہ نگاری میں یدطولیٰ حاصل ہے۔ صادق ہدایت کو فارسی ادب میں وہی مقام حاصل ہے جو ٹیگور اور کالی داس کو بنگال اور ہند میں اور منٹو کو ارض پاک میں حاصل ہے۔ صادق ہدایت ایران کے حساس سیاسی دور میں رہا، وہ کمیونسٹ انقلاب اکتوبر ۱۹۱۷ء، پہلی جنگ عظیم کے خاتمے، محمد رضا شاہ کی

☆ استاد ادبیات فارسی، پشاور یونیورسٹی، پشاور

تخت نشینی ، دوسری جنگ عظیم کی داروگیر اور ڈاکٹر مصدق کے برسراقتدار آنے کا چشم دید گواہ تھا، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے باوجود وہ نہ کسی پارٹی میں شمولیت اختیار کرتا ہے، نہ ان ہنگاموں اور داروگیر میں کبھی حصہ لیتا ہے اور نہ ہی کسی پارٹی کا پرچم کندھے پر لہراتا ہے، بلکہ زندگی کے سفر کو خاموشی اور انزوا میں اکیلے ہی طے کرتا ہے۔

صادق ہدایت کے متعلق اب تک بہت کم لوگوں نے لکھا ہے لیکن مستقبل میں بہت کچھ لکھا جائے گا، کیونکہ اُس نے جو افسانے لکھے وہ ان کی انفرادیت بن گئی۔ یہی انفرادیت اُسے فارسی افسانے کی تاریخ میں ہمیشہ زندہ رکھے گی۔

صادق ہدایت کے افسانے انسان کی اس ذہنی کیفیت کی مصوری کرتے ہیں جو زندگی اور ماحول سے بیزاری کا لازمی نتیجہ ہوتی ہے۔ صادق ہدایت کا سفر کسی نامعلوم رستے کا سفر ہے۔ اس نے اپنے افسانوں میں ڈر، خوف، مایوسی، اور اندھیرے کا بار بار ذکر کیا ہے۔ ہر کہانی میں مایوسی اور تاریکی کی فضا موجود ہے اس کے تمام افسانے Anticlimax ہیں۔

اس کی کہانیوں میں ایک فلسفہ پنہاں ہے اور اُن میں زندگی کی ناقابل توجیہہ پراسراریت، بے سمتی اور خاص طور پر اس کائنات میں آدمی کی شدید تنہائی کا احساس پایا جاتا ہے۔ صادق ہدایت کا ذہنی افق کافی وسیع تھا۔ اُس کی کہانیاں قصہ پن رکھتی ہیں، مگر وہ قصے کی حدود کو پھیلا کر اُس سے نفسیاتی اور ذہنی اتار چڑھاؤ کی ایک لطیف چاندنی بناتا ہے۔ وہ ایک ماہر نفسیات کی طرح اپنے کرداروں کے ذہنی عمل کی تحلیل نفسی کرتا ہے۔ کہانیوں کے کردار شروع ہی سے افسردہ اور غم زدہ نظر آتے ہیں۔ یاسیت اور احساس شکست اُن کے مزاج کا خاصا ہے۔

صادق ہدایت عموماً عمر خیام کی طرح زندگی کی بے مقصدیت کو برملا کرتا ہے اور وہ شوپن ہاور اور لئوپارڈی کی طرح زندگی سے بدگمان ہے۔ جو کچھ وہ لکھتا ہے وہ دراصل خود اس کی زندگی کی شرح ہے۔ ہدایت مزاجاً حادثہ جو ہے، اس کے لیے کافکا، لئوٹالسٹائی، اور شوپن ہاور کی طرح حقیقی دکھ خود زندگی ہی ہے۔ فرانس کافکا کی طرح ہدایت بھی ''تلخ اندیش'' ہے۔ اس کے نزدیک انسانی دکھ اور رنج ایک ناگزیر حقیقت ہیں، جو ناقابل تلافی وصل ہیں اور جن کو کوئی نہیں ٹال سکتا۔ وہ خود کہتا ہے:

آدمیزاد، یکہ و تنہا و بی پشت و پناہ است و در سرزمین ناسازگار گمنامی زیست می کند کہ زاد و بوم او نیست، با ہیچ کسی نمی تواند پیوند و دلبستگی داشتہ باشد۔ انسان با خود بیگانہ است شاید وحشت در جلو مسئولیت ھای زندگی است، چیزی کہ آغاز نشدہ بہ سوی سرانجام می رود۔ در

زندگی زخمہایی ہست کہ مثل خورہ روح را آہستہ آہستہ در انزوا می خورد و می تراشد و این دردہا را نمی شود بہ کسی اظہار کرد۔ این دنیا جای زیست نمی باشد و خفقان آوراست۔

''زندہ بگور'' میں خود اپنے بارے میں لکھتا ہے:

من ہمیشہ زندگی را بہ مسخرہ گرفتم، دنیا، مردم ہمہ اش بہ چشمم یک بازیچہ، یک ننگ، یک چیز پوچ و بی معنی است۔

صادق ہدایت کہتا ہے کہ'' گلیم بخت انسانہا را از ازل سیاہ بافتہ اند'' یعنی انسان ازل ہی سے بدبخت ہو کر آیا ہے۔ اس لیے صادق ہدایت کے آثار میں، یاس و ناامیدی اور زندگی کی تلخیاں ہیں اور اس سے موت کی بو آتی ہے۔ موت اور خودکشی کا وسوسہ صادق ہدایت کی بیشتر کہانیوں میں نمایاں ہے۔ یہ ایک ایسا موضوع تھا جو مصنف کے لیے خود ذہنی مشغلہ اور نوشتہ تقدیر تھا۔ داستان'' زندہ بگور'' میں 'مرگ جو' آدمی جو زندگی کی تلخیوں اور ناامیدیوں سے موت کی پرمحبت آغوش میں جانے کے لیے بیتاب ہے' ہدایت ہی کے موت کے بارے میں چند تاثرات ہیں جنہیں وہ بالواسطہ بیان کرتا ہے۔

صادق ہدایت کی ہر داستان میں موت کا ایک دھیما زمزمہ سنائی دیتا ہے۔ اسکی نظر میں زندگی کی غرض و غایت موت ہے۔'' مرگ'' صادق کا پہلا افسانہ ہے جس میں وہ موت کو بڑے رومانی انداز میں بیان کرتا ہے:

ای مرگ! تو سیہ روز، تیرہ بخت، سرگردان را سروسامان می دہی، تو مانند مادر مہربان ہستی کہ بچہ خود را پس از یک روز طوفانی در آغوش کشیدہ نوازش می کند و می خواباند۔ مرگ ہمہ ہستی ہا را بہ یک چشم نگریستہ و سرنوشت آنہا را یکسان می کند۔ مرگ بہترین پناہی است برای دردہا، غمہا، رنج ہا، و بیدادگری ہای زندگانی۔ اگر مرگ نبود ہمہ آرزویش را می کردند۔ انسان چہرہ تو را ترسناک کردہ از تو گریزان ہست۔ انسان از تو چرا بیم و ہراس دارد؟ تو پرتو درخشانی، تو درمان دلہای پژمردہ می باشی، تو سزاوار ستایش ہستی۔

صادق ہدایت کے افسانوں کے سارے کردار عموماً افسردہ دلی، اکتاہٹ اور بیزاری کے ستائے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے اکثر افسانے اور المیے نفسیاتی پہلو رکھتے ہیں۔ اُس کی ٹریجڈیز زیادہ عظیم الشان ہیں کیونکہ ان کے کردار دنیا کے اژدہام میں انسان کی تنہائی کی تصاویر ہیں۔

افسانہ''زنی کہ مردش را گم کرد'' ایک عورت کی ٹریجیڈی ہے۔ یہ اس کی بیچارگی کا مرثیہ ہے، یہ اس مرد کی سفاکی کا شکوہ ہے جو ایک بھولی بھالی کنواری پر ڈورے ڈالتا ہے اور اس وقت تک اس کا رس پیتا ہے جب تک تھک نہیں جاتا، اور پھر اُسے پرانی جوتی کی طرح

اتار کر پھینک دیتا ہے۔ زرین کلاہ کی کہانی ایک دوشیزہ کی فریب خوردگی یا مایوسی کی نہیں بلکہ ایک ماں کی توہین کی کہانی ہے۔ گل بو، زرین کلاہ کے ساتھ شادی کر کے اس کو تہران میں چھوڑ کر خود مازندران کے ایک گاؤں میں اپنی پہلی بیوی کے ساتھ مقیم ہے۔ وہ اس کو بھول چکا ہے لیکن زرین کلاہ کے ہونٹوں پر اب تک اس کا احساس لمس باقی ہے، یہی نہیں بلکہ وہ اس کے بچے سے حاملہ بھی ہے۔ کل جس مرد نے اسے عورت بنایا تھا وہ اسکی پناہ لینے آتی ہے لیکن وہ اپنی ایک ''نہیں'' سے اُس کے خوابوں کی دنیا کو اجاڑ دیتا ہے۔ وہ بے درد اسے پہچاننے تک سے انکار کر دیتا ہے اور اسکی ماں تو یہ بھی کہہ گذرتی ہے کہ یہ بچہ کسی اور کا ہے، تو کسی اور کی ہے، اب زرین کلاہ اپنے باپ کے گھر بھی نہیں لوٹ سکتی۔ اس نے بے سوچے سمجھے محبت کے بھنور میں اپنی کشتی ڈال دی تھی۔ اب ساحل کی زندگی اس کے لیے نہیں۔ چنانچہ وہ بچے کو اسی محلے میں ایک دروازے کے نکڑ پر چھوڑ کر چلی جاتی ہے۔

صادق نے کہانی کے شروع میں نیٹشے کا قول لکھا ہے کہ ایک بوڑھی عورت، زرتشت (یعنی خود نیٹشے) کو سچائی کی بات بتاتی ہے کہ '' بہ سراغ زنہا می روی تازیانہ را فراموش مکن '' یعنی تو عورتوں کے پاس جاتا ہے تو چابک کو نہ بھولنا!''

صادق ہدایت کے اس المیے اور Thomas Hardy کے المیہ The Mayor of Casterbridge میں قریبی مماثلت ہے۔ '' ھینچرڈ '' اپنی بیوی ''سوسن'' اور بیٹی '' الزبتھ جین'' کو شراب کے عوض بیچ کر Wessex سے دوسرے شہر چلا جاتا ہے لیکن بیس سال بعد یہ دونوں آپس میں ملتے ہیں۔ ٹامس ہارڈی کا ھینچرڈ اپنی غلطی پر نادم ہو کر نشہ سے توبہ کرتا ہے اور آخر کار سوسن کے المیے کا ازالہ ہو جاتا ہے، لیکن ہدایت کی زرین کلاہ تو بدبختی اور آوارگی کے ایک نئے راستے پہ قدم رکھتی ہے۔ آگے زندگی میں وہ کیا ٹھوکریں کھائے گی اس سے وہ لاپرواہ ہے۔

یہ افسانہ جس طرح ختم ہوتا ہے اس کے بعد قاری چند لحوں کے لیے اس کے بارے میں سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے اور میرا خیال ہے یہی افسانہ نگار کے فن کی کامیابی ہے۔ صادق ہدایت کے سارے کرداروں کا انجام ایک سا ہوتا ہے۔ ہدایت کی دوسری ٹریجیڈی شاہرخ کا المیہ ہے۔ صادق کو دوسرے ایرانیوں کی طرح ایران باستان اور زرتشتی تہذیبی اقدار عزیز ہیں۔ وہ وطن سے والہانہ محبت رکھتا ہے لیکن لوگوں سے نہیں۔ اُس نے ساسانی تہذیب کے اظہار اور بعد میں منگولوں کے حملوں کے باعث ایرانی تہذیب کی شکست و ریخت کو یاد دلانے کے لیے '' سایہ مغول'' لکھا اور شاہ رخ کے کردار کے گرد اپنے افسانے کا تانا بانا بُنا ہے۔ اس افسانے میں ایک مخصوص دائرے کے اندر زندگی کی تہذیبی ترجمانی بھی ہے اور

وحدت اثر بھی۔ گلشاد کا وجود ایرانی تہذیب کی شام ہے۔ اس تہذیب کو ایک زمانے میں عروج ملا، پھر اس کا زوال ہوا اور پھر وہ ختم ہوگئی، یہی صورت ہمیں دنیا کی ساری تہذیبوں میں یکساں طور پر نظر آتی ہے۔ لیکن صادق ہدایت افسانے لکھتے لکھتے اپنے ذاتی اور قومی تعصب کا اظہار بھی کرتا ہے اور عرب مسلمانوں کو تہذیب کی تباہی کا اصل مجرم قرار دیتا ہے۔ شاہرخ کی کھوپڑی جنگل میں منگولوں کی دہشت و بربریت کی علامت ہے۔ اس کے اترے ہوئے چہرے پر صدیوں کے مظالم کی داستان کندہ ہے۔

اسی طرح '' آبجی خانم'' کا المیہ زیادہ عبرت ناک ہے۔ یہ ایک روح کی خودکشی کا نظارہ ہے۔ آبجی خانم کا کردار خودکشی پر تلا ہوا ہے۔ اسی طرح داؤدکوژپشت کے کردار نے افسانے کو المیاتی رخ دیا ہے۔'' آبجی خانم'' اور''داؤد کوژپشت'' نامی افسانوں میں ہدایت کے یہاں معاشرتی جبر کے خلاف احتجاج کے خوبصورت اور متوازن نمونے نظر آتے ہیں۔ ''داؤد کوژپشت'' میں مصنف، قدرت کی ناقص صنعت گری پر معترض ہے اور داؤد کی زندگی کو بڑا حسرتناک بنا کر پیش کرتا ہے۔ افسانے کے آخری حصے میں المیے کا رنگ گہرا ہوجاتا ہے، جب داؤد کتے کو گلے لگاتا ہے تو وہ بھی مرجاتا ہے۔

ٹریجیڈی کا تعلق کرداروں سے ہوتا ہے۔''تاریکخانہ'' کا کردار بے بس ہے اور موت میں فرار ڈھونڈھتا ہے۔ یہاں حزن و الم(Pathos) نظر آتا ہے اسی طرح ''بن بست'' کا کردار احساس تنہائی میں مبتلا ہے۔ ان افسانوں میں ایک فکر ہے اور ان کے ہر کردار کے اندر ایک دنیا آباد ہے، خواہ وہ '' گرداب'' کا ہمایون ہو یا ''لالہ'' کا خداداد، سب کے گرد پریشانیوں کا ہالہ بنا ہوا ہے۔ داش آکل کی ناکام محبت، آئینہ شکستہ میں اودت کی ناقابل یقین خودکشی، افسانہ''کاتیا'' میں عارف کی مایوسی ۔ اسی طرح جب'' گجستہ دژ'' کا حشتون اپنی بیٹی کو قتل کرتا ہے،'' چنگال'' میں احمد شراب پی کر اپنی بہن کو قتل کرتا ہے ، اور ''عروسک پشت پردہ'' میں مہرداد اپنی منگیتر کو غلطی سے گولی مار کر قتل کرتا ہے، تو ان تمام کرداروں میں ذہنی الجھن اور مالیخولیائی عارضے پائے جاتے ہیں۔''بن بست'' کا شریف ایک ابدی رنج میں گرفتار ہے۔ اس کا جانی دوست محسن ایک نازک کانچ کی طرح جو اس دنیا کا نہ ہو ٹوٹ کر جدا ہوا۔ پھر محسن کے بیٹے کی موت نے شریف کو ایک نئے ذہنی خلفشار میں ڈال دیا۔افسانہ''بن بست'' میں ہر چیز صفحۂ ہستی سے مٹتی ہوئی نظر آتی ہے۔ چنانچہ یہ افسانہ ایک اتھاہ مایوسی کی کیفیت میں ایک دلدوز فریاد کی لے پر ختم ہوتا ہے۔ شریف اپنے دونوں دوستوں کے مرنے پر آخر قدرت کی بے رحمیوں سے نالاں ہوکر پوچھتا ہے کہ'' آخر چرا اینجوری اتفاق می افتد؟'' یعنی آخر ایسا

کیوں ہوتا ہے؟ صادق ہدایت کی عشقیہ داستانوں میں بھی عاشق کو لذت وصل اور سرور نصیب نہیں ہوتا۔ ''مادلن'' اور ''صورتکہا'' رومانوی داستانیں ہیں۔ ''مادلن'' رومانس کی انتہا ہے لیکن ''صورتکہا'' میں جوڑے کے حادثے کا شکار ہونے سے یہ رومان ٹریجیڈی میں بدل جاتا ہے۔

من حیث المجموع ان سب کا انجام یہ ہے کہ ان کے ذہن اور روح میں زندگی کی بے مقصدیت اور بے معنویت کا احساس اور موت سے ہم آغوشی کی خواہش جاگزین ہوجاتی ہے اور انجام کار تنہائی، خودکشی، موت یا دیوانہ پن ان کا مقدر بن جاتا ہے۔

افسانہ ''تجلی'' کو اگر دیکھیں تو یہ محض خیال ہے۔ مقصد کی تلاش نہیں ہے۔ صادق ہدایت کا کمال اس میں ہے کہ اس نے ایسی سیرتوں اور ایسی زندگیوں کو جو مقاصد ہی نہیں بلکہ شکلوں سے بھی محروم تھیں داستان کی شکل دیدی۔

قصہ سنانا، نصیحت کرنا، اصلاح کو مدنظر رکھ کر عام زندگی کے بصیرت افروز نمونے منتخب کرنا آسان ہے لیکن ایسے لوگوں کے خیالات کو جو نہ کچھ ہونا چاہیں اور نہ کچھ کرنا چاہیں، ایسی معاشرت کو جس میں کوئی تحرک باقی نہ رہا ہو، ایک موثر داستان بنانا ایک نہایت نازک نکتہ ہے اور یہ اپنے فن میں کامل آرٹسٹ ہی کا کام ہوسکتا ہے اور صادق ہدایت اس معیار پر پورا اترتا ہے۔

''زندہ بگور'' کا خبطی شخص جو خودکشی پر تلا ہوا ہے، عجیب و غریب طریقوں سے اپنے آپ کو اذیت دے کر خودکشی کرتا ہے۔ دیوانے کے جو خیالات یہاں ہیں وہی صادق ہدایت کے ہیں۔ وہ اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ ''خوب بود می توانستم کا سہ سر خودم را باز بکنم و ھمہ این تودہ نرم خاکستری پیچ در پیچ کلہ خودم را در آوردہ بیندازم دور، بیندازم جلوسگ!''

''زندہ بگور'' میں مرگ آلودہ خیالات صادق ہدایت کا ذاتی نقطہ نظر ہیں۔ دیکھیے اس کا ایک اقتباس:

> وقتی کہ مرگ ہم آدمی را نمی خواہد، مرگی کہ نمی خواہد بیاید۔ ھمہ از مرگ می ترسند من از زندگی سمج خودم۔ مرگ یک خوشبختی و یک نعمتی است کہ بہ آسانی بہ کسی نمی دہند۔ الان نہ از زندگی خوشم می آید و نہ بدم می آید۔ من اشتباہی بہ دنیا آمدہ ام دیگر در جرگہ مردہ ہا بہ شمار می آیم۔ نمی دانم تا حالا مرگ چرا ناز کرد؟ چرا نیامد؟ سرتا سر زندگی بہ نظرم مسخرہ می آید۔ می خواہم امشب خوب مردن را حس بکنم۔ فردا افلاطون ہم نمی تواند مرا زندہ بکند۔ می دانستم و می خواستم کہ مردن را درست حس بکنم۔ با مرگ آشنا و مانوس شدہ ام۔ مرگ یگانہ دوست من است۔ تنہا چیزی است کہ بہ من دلجوئی می کند۔ من بہ دنیا و مافیہالیش می خندم۔ آنہا

بہ من می خندند۔ نمی دانند کہ من بیشتر بہ آنہا می خندم۔ من خودم و از ھمہ خوانندۂ این مزخرف ہا بیزارم۔

صادق کو اپنے فن پر پورا عبور حاصل ہے۔ الفاظ کا چناؤ، انداز تخاطب، کرداروں کا نفسیاتی اور ذہنی تجزیہ، زندگی کی عکاسی اور تجربہ نگاری ان کے افسانے کے فن کو بتدریج آگے بڑھاتے ہیں۔ ان کی کہانیوں میں زیادہ لطف اس وقت آتا ہے کہ جب وہ کہانی کہتے کہتے فلیش بیک کے طور پر کہانی کے کرداروں کی تحلیل نفسی کرنے لگتے ہیں۔ صادق نے ایک مخلص فنکار کی طرح ہمیشہ جیت اسی میں جانی ہے کہ وہ ایک موزوں تمہید سے شروع ہی سے قاری کے ذہن پر چھا جائے۔صادق ہدایت کے افسانوں سے خواہ کوئی متفق ہو یا نہ ہو لیکن افسانے کی تمہید میں اسے ضرور ایک ایسی دلکشی محسوس ہوتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو افسانہ پڑھنے پر مجبور پاتا ہے۔ وہ اپنی عام داستانوں کو روایتی انداز میں یکی بود و یکی نبود سے شروع نہیں کرتے بلکہ شروع میں ایک معلوماتی جملہ ڈال کر قاری کو اپنے ساتھ یا اپنے پیچھے چلنے پر مجبور کردیتا ہے:

—'' شاھرخ عرق ریزان گامھای سنگین بری داشت و از ما بین شاخسار انبوہ درختان بہ دشواری می گذشت۔'' ''سایہ مغول'' کا تمہیدی جملہ۔

— '' سید احمد ھمین کہ وارد خانہ شد نگاہ مظنونی بہ دور حیاط انداخت''۔ تمہید ''چنگال۔''

— ''مردی کہ شبانہ سر راہ خونسار سوار اتوموبیل ما شد خودش را با دقت در پالتو بارانی سورمہ ای پیچیدہ و کلاہ لبہ بلند خود را تا روی پیشانی پائین کشیدہ بود''۔ تمہید'' تاریکخانہ''۔

ہدایت نے اپنے افسانوں میں اپنی ذات اور اپنے تصور کے علاوہ اپنے عہد کی صداقت کا بڑی خوبصورتی سے تجزیہ کیا ہے۔ شہنشاہی دور میں گو تقریر و تحریر کی آزادی ہے مگر فن کار کو ابھی تک اپنی روح کی پکار سنانے کی وہ آزادی نہیں جو ہونی چاہیے۔ معاشرتی اور شاہی جبر کی ایک خوبصورت گفتگو ہمیں افسانہ '' فردا'' میں نظر آتی ہے۔''داستان فردا'' جبر کے خلاف بغاوت ہے۔ ہدایت کو پڑھنا اور سمجھنا ہو تو اس کے آثار میں اس کی شخصیت مخفی ہے۔

صادق ہدایت کا مزاج اس کے افسانوں سے ہم آہنگ ہے۔ صادق نے غلط رسم و رواج اور توہمات کے خلاف اور سماجی برائیوں کے خلاف افسانے لکھے۔ وہ سمجھتا تھا کہ انسان کی ترقی کی راہ میں سب سے بڑا روڑا فرسودہ افکار اور عقائد ہیں۔ اُس نے ملائیت ، جبر اور گھٹن کی پیدا کردہ ذہنی پسماندگی کی فضا میں تخلیقی سفر طے کیا۔

ہدایت کے ہاں احساس کی لہر تند و تیز ہے۔ وہ ایک حساس فن کار کی طرح اپنی تمام

توجہ ظلمتوں، اندھیروں اور ذلتوں سے پیدا ہونے والے مسائل پر صرف کرتا ہے، اور نفسیاتی گتھیوں کو اس طرح پیش کرتا ہے کہ قاری ایک سحر میں ڈوب جاتا ہے۔ ہدایت نے فطرت انسانی کے بعض تاریک گوشوں کو چھوا اور بڑی عمدگی سے پیش کیا ہے۔

سماج کی نظروں میں عام طور پر انسان کے دو ہی رنگ ہوتے ہیں سیاہ یا سفید۔ اس کے برعکس ہدایت کے نزدیک انسانی فطرت نہ سیاہ ہوتی ہے نہ سفید۔ اس میں دونوں رنگوں کا امتزاج ہوتا ہے۔ انسانی سوچ اس کو خاصیت بخشتی ہے۔ ''شبہای و رامین'' میں اسی قبیل کے عقیدے کا اظہار ہے۔'' شبہای ورامین'' میں دو فکروں کا تصادم ہے۔ فریدون کے خوف کا سبب کوئی مافوق الفطری عنصر نہیں بلکہ وہ محض ایک وہمی خیال ہے۔'' شبہای ورامین'' میں صادق ہدایت کا حیات بعد الموت اور یہ کہ ہم لوگ کسی آخری تقدیر کے سامنے جوابدہ ہیں، پر ایمان کم ہی ہے۔ فریدون کے جو عقائد ہیں وہی ہدایت کا نظریہ ہے۔

صادق کے افسانوں کے کردار عموماً زندگی کی ہلچل، معاشرت اور لوگوں کے ساتھ آمیزش سے کنارہ کش اور گم سم ہوتے ہیں۔ مثلاً ''تاریکخانہ'' ہی کے کردار کو لے لیں۔ صادق ہدایت کا میزبان بہشت گم شدہ کی تلاش میں ہے۔ میزبان کہتا ہے کہ اگر اس کا آذوقہ ختم ہوا تو وہ خودکشی کرلے گا۔ مصنف کی موجودگی میں وہ یہ حرکت کرکے زندگی کا خاتمہ کرتا ہے۔''تاریکخانہ'' کے کردار کی لاش گویا ایک اعادہ (Returning) ہے رحم مادر کی طرف۔ اس کردار کے خیالات سے پراسراریت اور زندگی کے متعلق ایک غیر واقعی تصور ملتا ہے۔ یہ شخص جو مردم گریز، منزوی اور رومینٹک ہے صادق ہدایت کو اپنا شریک فکر بنا کر گھر لے جاتا ہے اور پھر مہمان کی موجودگی میں خودکشی کرتا ہے۔ کیا اس قسم کے واقعے کا پیش آنا ممکن ہے؟ یہ افسانہ نگار کی فن کاری کا کمال ہے۔

آندرے ژید کا ایک کردار کہتا ہے کہ:

> I should like a novel which shoud be at the same time as true and as far from reality, as particular and at the same time as general as human and fictitious as Athalic or Cini,.....

الغرض سارے کردار اپنی زندگی کے سفر کو گینڈے کی طرح اکیلے ہی طے کرتے ہیں اور الو کی طرح خیال بافیوں میں محو رہتے ہیں۔ کہانیوں میں پریشانیاں، مسائل ، خودکشیاں اور ان سب میں ہدایت کو زندگی اور اس کی تگ و دو بے رمق نظر آتی ہے۔ خودکشی کے ان ساری وارداتوں

کے پیچھے اس نظریہ کے بارے میں خود صادق ہدایت کا اپنا کوئی کمپلیکس ہے۔

صادق ہدایت کی یادداشت میں ماضی کی یادیں مرغولے کھاتی ہیں۔ ان یادوں کو وہ اپنے ذہن سے جھٹکنا چاہتا ہے۔ اس کی اس نفسیاتی کشمکش کی خوبصورت تصویر اس کی خود کلامی میں ابھر کر سامنے آتی ہے۔ ''زندہ بگور'' صادق کی ایک قسم کی خودکلامی ہے۔ ''زندہ بگور'' دراصل موت سے پہلے موت کا ایک منظر ہے۔ زندگی کے ساتھ زندگی کی نفی، آخری نجات سے پہلے کلی فرار۔ ''زندہ بگور'' میں خبطی شخص جو خودکشی پر تلا ہوا ہے وہ ایک زندہ لاش ہے۔ حیات و ممات کی کشمکش میں گرفتار، زندگی اور موت سے دست بگریباں۔

پاگل شخص یہ آزمانا چاہتا ہے کہ آدمی کس طرح مرتا ہے۔ وہ اس تجربے کو اپنے آپ پر آزمانا چاہتا ہے۔ وہ اپنی مرضی سے زندہ نہیں رہنا چاہتا۔ ممکن ہے ہدایت کا یہ تصور حیات جو الم انگیز ہے محض مزاج کی ایک کیفیت ہی ہو، مگر اس افسانے میں اس نے اسے ایک ذہنی عقیدے (Intellectual Belief) کے طور پر پیش کیا ہے۔ صادق ہدایت اپنی خود کلامی میں کہتا ہے کہ:

بہ مردہ ہایی کہ تن آنہا زیر خاک از ہم پاشیدہ شدہ، رشک می برم کہ این ہا چہ قدر خوش بخت بودہ اند۔ بہ فکرم رسید کہ دیوانہ شدہ ام، بہ خودم می خندیدم، بہ زندگانی می خندیدم، می دانستم کہ در این بازیگر خانۂ بزرگ دنیا ہر کسی یک جور بازی می کند تا ہنگام مرگش برسد۔

صادق کے خیال میں یہ دنیا ایک ناٹک ہے جس میں مداری بھی ہے اور مداری کے اشاروں پہ کھیلنے والا بچہ جمورا بھی۔ ہر ایک اپنا تماشہ اور کرتب دکھا کر پردے کی اوٹ میں روپوش ہوجاتا ہے۔ صادق ہدایت اصل میں اپنے جسم کا بوجھ اٹھائے زندگی کی دلدل میں پھنسا ہوا تھا۔'' اب میں سمجھ گیا کہ خدا نے دو قسم کے لوگ خلق کیے، خوش نصیب اور بدبخت۔ پہلے گروہ کی وہ حمایت کرتا ہے جب کہ دوسرے گروہ کے مصائب اور تکلیفوں میں اضافہ کرتا ہے۔ اب میں مزید جینا نہیں چاہتا۔ میں موت سے آشنا اور مانوس ہوچکا ہوں۔''

افسانہ نگار کی قنوطیت کے کچھ عوامل بھی ہیں۔ وہ خود کہتا ہے کہ ہر انسان کے اندر ایک ٹوٹتا ہوا انسان ہے، جسے اپنے بے معنی ہونے کا احساس ہورہا ہے اور یہ احساس بڑا بامعنی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ'' بعض باتیں ایسی ہوتی ہیں جنہیں بتانا مشکل ہے کیونکہ لوگ پھر مذاق اڑاتے ہیں۔'' صادق ہدایت جب تعلیم کے سلسلے میں پیرس جاتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ ایک مرگ آلودہ وسوسے میں آکر خود کو ''دریائے مارن'' میں غرق کرنے کی ناکام کوشش کرتا ہے۔ یہ حساس جوان جس نے اپنے جوانی کے چار سال یورپ کی ایک رومینٹک اور آزاد فضا

میں بسر کیے ایران کو گندستان کہتا ہے لیکن خودکشی کی اس کوشش کے پورے تیئس (۲۳) سال بعد جس موت کو اُس نے اپنی داستانوں کا موضوع بنایا تھا خود اپنے آپ پر آزماتا ہے۔ اس کے تعاقب میں ایک بے بازگشت سفر طے کر کے پیرس چلا جاتا ہے۔ اتنی طویل مدت میں موت کی یہ آرزو اس میں زندہ تھی۔ وہ خود کہتا ہے کہ زندگی میں موت ہمیشہ اُس کے تعاقب میں رہی۔ بعضوں کا خیال ہے کہ صادق ہدایت کا موت کو گلے لگانا دراصل زندگی کی بیہودگی اور زندگی پر اعتراض تھا۔ لیکن وہ خود کہتا ہے:

نہ کسی تصمیم خودکشی را نمی گیرد، خودکشی با بعضی ہاہست، درخمیر و در سرشت آنہا است، نمی توانند از دستش بگریزند۔ این سرنوشت است کہ فرمانروائی دارد ولی درہمین حال این من ہستم کہ سرنوشت خودم را درست کردہ ام۔ حالا دیگر نمی توانم از دستش بگریزم، نمی توانم از خودم فرار بکنم۔

صادق ہدایت اور اس کے محبوب افسانہ نگار کافکا میں قدر مشترک ان کی تنہائی کا احساس ہے۔ کافکا کے کرداروں کے متعلق ہدایت کہتا ہے:

قہرمانانش مانند خود او در دنیای ناسازگاری زندگی می کنند کہ پر از خطر و کابوس است، و وضع خود را در این دنیای پوچ تجزیہ می نمایند و بہ نتیجۂ وحشتناکی می رسند کہ بن بست است و راہ گریز ندارد۔

صادق ہدایت کی خودکشی کسی پہلے ادیب کی خودکشی نہیں، کمال شہزاد جیسے بلند پایہ ڈرامہ نگار نے بھی تنگ آ کر خودکشی کی۔ جس طرح ہدایت کے آثار اس کی شخصیت کے آئینہ دار ہیں اسی طرح مسعود دھاتی نے ''گلہایی کہ در جہنم می رویند'' یعنی وہ بچے جو جہنمی ماحول میں پیدا ہوتے ہیں اور ''در تلاش معاش'' لکھ کر گویا اپنی ایک دردناک سوانح عمری لکھی ہے۔

کافکا اور ہدایت میں ذہنی ہم آہنگی ہے۔ کافکا آخری عمر میں اپنے تمام آثار کو جلا کر ختم کر دیتا ہے تاکہ خاموشی کے علاوہ اس کی زندگی کا کوئی اور کارنامہ یا اثر باقی نہ رہے۔ ہدایت بھی پیرس کی آخری راتوں میں اپنے دوست قائمیان کے سامنے اپنے تحریروں کو پھاڑ کر ضائع کرتا ہے اور کوڑا دان میں ڈال دیتا ہے۔ شاید ہدایت بھی یہی چاہتا تھا کہ کافکا کی مانند ایک بھید کی طرح غیروں کی نظروں سے مخفی رہے اور اسرار آمیز طور پر روپوش ہو جائے لیکن یہ پردہ پوشی اور خود کو دوسروں کی نظروں سے چرانا مزید اس کی شہرت اور ناموری کے اسباب بنے۔

صادق ہدایت کے خیال میں زندگی کا کوئی نصب العین ہے ہی نہیں جس کے لیے جدوجہد کی جائے۔ انسان بنیادی طور پر الجھنوں میں جکڑا ہوا ہے، ماحول کے خلاف احتجاج کے علاوہ ہم کچھ نہیں کر سکتے۔ اس کی مایوسی کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ اسلامی شعائر، عقائد

اور رسومات سے یکسر منحرف تھا۔ عقیدہ ایک ایسی ڈھال ہے جو فرد کو بے معنویت کے بھالوں کے وار سے اور کسی حد تک یاسیت کے تیروں کی بوچھاڑ سے محفوظ رکھتی ہے، جب کہ عقیدہ ہدایت سے کہیں دور کی چیز ہے۔ اس کی خودکشی کے دوسرے اسباب میں ایک ''تاریکخانہ'' کے کردار کی مانند ہے۔ تاریکخانہ کے کردار کا بھی جب بٹوہ خالی ہوجاتا ہے تب خودکشی کرتا ہے۔ صادق ہدایت جب آخری سفر کے دوران یورپ میں تھا تو ۴ فروری ۱۹۵۱ء کو اپنے دوست انجوی شیرازی کے نام ایک خط میں لکھتا ہے کہ

این جا بہ من خیلی خوش نمی گذرد۔ تقریباً از ھمہ کنار کشیدہ ام، مخصوصاً از ایرانی ہا، و مخارج دارد بہ تہ می کشد، اما ہیچ اہمیتی ندارد، دیگر بالای سیاھی رنگی نیست۔

۹ فروری ۱۹۵۱ء کو خودکشی سے کچھ عرصہ پہلے اپنے ایک خط میں لکھتا ہے:

اوضاع مادی من تعریفی ندارد، تقریباً کفگیر بہ تہ دیگ خوردہ و گمان می کنم کہ بہ ھامبورگ رفتم و برگشتم دیگر چیزی در بساط نباشد۔

عموماً خودکشی کے بعض عوامل میں افلاس اور احساس محرومی کا بڑا دخل ہوتا ہے لیکن صادق ہدایت تو اعلیٰ حکومتی عہدیداروں کے گھرانے سے تعلق رکھتا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ قدیم بابل کے حکمران، آشور بانی پال کے بھائی شمش وشوکن نے کئی ریاستوں کے حکمران ہوتے ہوئے بھی خودکشی کی۔ صادق ہدایت خود کہتا ہے کہ خودکشی بعضوں کی سرشت میں لکھی ہوتی ہے۔ اُس سے فرار ناممکن ہے۔

ایک ماہر نفسیات اور ماہر علوم خودکشی دورکھیم کہتے ہیں کہ خودکشی کا ایک سبب انسان کے معاشرتی رابطوں کا فقدان ہوتا ہے جہاں کسی انسان سے اپنے تہذیبی ورثوں سے ہم آہنگی و اپنائیت کا سفر طے نہیں ہوتا وہاں خودکشی کا عنصر پروان چڑھ سکتا ہے۔

جب ڈاکٹر علی شریعتی سے پوچھا گیا کہ صادق ہدایت نے کیوں خودکشی کی تو انہوں نے اس عمل کو ''یاس فلسفی'' کہا یعنی ہدایت کا زندگی کے متعلق جو خیال تھا اس کا عملاً وجود نہیں تھا۔ معاشرہ اس کے فکری زاویے سے قدرے مختلف تھا اور وہ اپنے وجود کو لوگوں کے درمیان ایک اجنبی سا محسوس کرتا تھا۔ کچھ لوگوں نے اسے مریضانہ بتایا ہے مگر میں سوچتا ہوں کہ یہ تنہائی کا احساس درحقیقت مفاہمت کی اس کوشش کا ردعمل ہے جو افسانہ نگار اور ماحول کے درمیان نہیں ہوسکی۔ ماحول اور افسانہ نگار دو الگ الگ کنارے بن گئے جن کے درمیان قدروں کا دریا بہہ رہا تھا اس دریا کو کسی نے پاٹا نہیں اور یہ دونوں کنارے آخر تک الگ الگ ہی رہے۔

صادق ہدایت نے آلبر کامو اور شوپن ہاور کا فرانسیسی زبان میں مطالعہ کیا ہوگا جس کا نظریاتی عکس اس پر پڑا نظر آتا ہے۔ سارتر، آلبر کامو اور شوپن ہاور کا عقیدہ ہے کہ ہستی بے دلیل اور بے وجہ ہے۔ یعنی فلسفہ ''لا یعنی'' (Absurd) جسے علی شریعتی نے فلسفہ ''پوچی'' کا نام دیا ہے۔ اس نظریے کے تحت زندگی بے معنی اور سعی لاحاصل کا نام ہے۔ Schopenhauer کی دلی تمنا یہ ہے کہ انسان اپنی قدرتی خواہشات یعنی ''عزم حیات'' سے کنارہ کشی کر لے۔

روسی افسانہ نگار انتونی چیخوف بھی مایوسی، قنوطیت اور تنہائی میں مبتلا تھا۔ اس نے اپنے ایک دوست کے نام ایک خط میں لکھا تھا کہ '' دنیا میں کوئی شے زندہ رہنے کی تگ و دو سے زیادہ بے کیف، روکھی اور غیر شاعرانہ نہیں ہے جو زندگی کو مسرتوں سے محروم کر دیتی اور (انسان کو) بے تعلق بنا دیتی ہے۔

تنہائی ایک عجیب و غریب چیز اور انسان کے لیے انتہائی تکلیف دہ صورت ہے۔ آج سے ہزاروں سال قبل گوتم بدھ نے بھی زندگی کو دکھ کا منبع بتایا تھا اور یہ کہ دکھ سے نجات صرف موت ہی دے سکتی ہے۔ سارتر کا مشہور جملہ ہے Man is condemned to be free آدمی کی سب سے بڑی سزا یہ ہے کہ اُسے آزاد کرنا پڑے گا۔ سارتر کے فلسفہ وجودیت کی رو سے کوئی احساس، کوئی خوف، کوئی دکھ اور کوئی پریشانی اس وقت تک تکلیف دہ رہتی ہے جب تک آدمی میں اس کا سامنا کرنے کا حوصلہ نہ پیدا ہو۔ اگر آدمی اس قسم کی مشکلات کا سامنا کرنے کی جرات پیدا کر لے تو تکلیف خودبخود کم ہوجاتی ہے اور یہ حوصلہ فلسفہ وجودیت نے انتخاب کا جبر پیدا کر کے دیا۔ صادق ہدایت نے بھی اسی فلسفے کی ترجمانی کی۔ سارتر اور مارتین ھایدگر کا بھی یہی عقیدہ تھا:

> Man is alone in this godless universe; man has no reality if he unthinkingly follows social law or convention, suffering anguish and despair in his lonelines. He may neverthless, become what he wishes by the exercise of free will.

شیکسپیئر کی ٹریجیڈیز کے ناقد بریڈلے کا کہنا ہے کہ Loneliness is the essence of tragic suffering گویا غم میں جو تکلیف انسان کو ہوتی ہے اس کی سب سے زیادہ شدید، مشکل اور سنگین ترین شکل تنہائی کا احساس ہے۔ یہی تنہائی کا احساس ہدایت کو بھی

اندر ہی اندر سے کھا رہا تھا۔صادق ہدایت کے کھو جانے سے غیر ملکی مصنفوں کو بھی یہی اندیشہ تھا: ایک مغربی مفکر جان رچرڈ بلاک نے کہا کہ صادق ہدایت سے کہو کہ وہ لوگوں سے کنارہ کشی نہ کرے، دنیا کو صادق کی زیادہ ضرورت ہے۔لیکن صادق نے نہ صرف اپنی زندگی کا خاتمہ کیا بلکہ اس حرکت سے فارسی افسانہ نگاری کا محل بھی دھڑام سے گر گیا۔ سینکڑوں کہانیاں ان لکھی رہ گئیں۔

اس حقیقت کو خود صادق ہدایت بھی جانتا تھا کہ آرٹسٹ پیدا ہوتا ہے نہ کہ بنتا ہے۔ اُس کے چلے جانے سے ادب میں ضرور ایک خلا پیدا ہوگیا۔ یہ خلا آسانی سے پر نہیں ہوگا کیونکہ ہدایت روز روز پیدا نہیں ہوا کرتے !!

صادق ہدایت اپنی کتابوں پر خود الو کی تصویر بناتا تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دنیا سے بیزار تھا، قبر سے محبت رکھتا تھا اور موت اس کے لیے ایک سجی سجائی دلہن ہے۔ وہ فنا ہونے اور کہیں کھو جانے کا خواہشمند تھا۔

پوچھنا یہ ہے کہ کیا زندگی میں ہنسی خوشی کے لمحات نہیں؟ کیا زندگی خوش وقتی کا نام نہیں؟ کیا صرف خودکشی مصیبتوں سے نجات کا راستہ ہے؟ کیا معاشرتی زندگی سے فرار کے یہ خفیہ راستے ہیں؟ ان سوالوں کا جواب صادق ہدایت کے افسانوں سے زیادہ اس کی زندگی میں تلاش کرنا ہوگا اور یہ کام نقاد کا نہیں ماہر نفسیات کا ہے۔

# اردو شعر پر فارسی کے اثرات

ڈاکٹر محمد عطاء اللہ خان☆

ابولفرج قدامہ بن جعفر(متوفی ۳۳۷ھ) نے شعر کے چار عناصر بیان کیے ہیں: معنی، لفظ، وزن اور قافیہ۔(۱)

لفظ اور معنی کا ربط تو ہر زبان اور ہر صنف ادب میں پایا جاتا ہے لیکن وزن اور قافیہ کا تعلق صرف شعر سے ہے۔ قافیہ کا وجود کچھ مرصع نثری ادب میں بھی ملتا ہے۔ قرآن کریم کی سورتوں کی متعدد آیات میں قوافی ملتے ہیں لیکن وزن کا تعلق خاص شعر سے ہے۔ اگرچہ آزاد نظم اور نثری نظم وزن سے مبرا ہیں لیکن شاعری میں ان کا کوئی مقام نہیں۔ ان اصناف نے جہاں جنم لیا تھا، آج بھی وہیں کھڑی ہیں۔ چلنے پھرنے یا قدم آگے بڑھانے کی سکت ہنوز ان میں پیدا نہیں ہوئی۔ اس لیے شعر میں وزن کی اہمیت عصر جدید میں بھی مسلّمہ ہے۔

فارسی کے قدیم ترین شعری اوزان ہجائی ہیں(۲) اور ہجائی اوزان کی سات قسمیں ہیں۔(۳):

۱۔ ہجائی مقصور (کوتاہ): وہ ہجائی وزن جو صامت اور مصوت سے ترکیب پائے، جیسے: کہ، مہ، سہ
۲۔ ہجائی ممدود(بلند): یہ وزن صامت اور مصوت بلند سے ترکیب پاتا ہے، جیسے: ما، بو، بی
۳۔ ہجائی کشادہ: یہ مصوت پر ختم ہوتا ہے، جیسے: تا، را، جا
۴۔ ہجائی بستہ: یہ صامت پر ختم ہوتا ہے، جیسے' شب، تن، پس
۵۔ ہجائی یک ہمخوانی: یہ ایک صامت' ایک مصوت اور ایک صامت پر مشتمل ہوتا ہے، جیسے: بَر، دَر، خَبر
۶۔ ہجائی دو ہمخوانی: یہ ایک صامت، ایک مصوت اور پھر دو صامت پر مشتمل ہوتا ہے، جیسے: گفت، دَشت، گشت
۷۔ ہجائی صفر ہمخوانی: یہ ایک صامت اور ایک مصوت پر مشتمل ہوتا ہے، جیسے: با، سا، ما

ہجائی وزن ہند اور یورپ میں اب بھی رائج ہے۔(۴) لیکن فارسی اوزان سے یہ

☆ E-2/3، سٹریٹ 53، F-6/4، اسلام آباد

خارج ہو چکا ہے اور اس کی جگہ عربی عروض نے لے لی ہے۔ خراسان میں ہجائی اوزان سامانی و غزنوی عہد تک رائج تھے لیکن ان کا استعمال چند مخصوص علاقوں تک محدود تھا اور بتدریج عربی کی تقلید میں فارسی شاعری نے کاملاً عربی عروضی اوزان کو اختیار کرلیا۔اس کے بعد جو فارسی روایت قائم ہوئی وہ عربی روایت کے نقش قدم پر چلتی رہی اور اردو نے بھی یہی روش اختیار کی جو دور حالی تک کارفرما رہی۔(۵) آزاد، حالی اور اسماعیل میرٹھی کا کام اس ضمن میں اگرچہ محدود تھا مگر انہوں نے وہ بنیادیں رکھ دیں، جن پر آنے والے شعراء نے نئی شاعری کی راہیں استوار کیں۔ اس کے بعد اردو شاعری عربی کی انیس بحروں میں مقید نہ رہی اور نئے اوزان آزمائے جانے لگے۔(۶) کیونکہ مروجہ اوزان اور بحور مسلسل گوئی کے لیے رکاوٹ اور اردو ہندوستانی اور آریائی بوباس کے خلاف تصور کیے جانے لگے اور ہندی عروض کو اردو کے فطری ترنم کے مطابق قرار دیا جانے لگا۔ (۷) اس سے اردو اوزان میں وسعت پیدا ہوئی جو اب تک جاری ہے۔

اردو عروض کے اوزان فارسی سے ماخوذ ہیں اور فارسی نے اسے عربی سے حاصل کیا ہے، اس لیے اب عربی اوزان پر اک نظر ڈالتے ہیں۔

عربوں کو اپنی زبان و بیان پر ہمیشہ فخر رہا ہے اور وہ اپنی زبان کے الفاظ، تراکیب، اشتقاق و انصراف پر ناز کرتے ہیں۔(۸) اگرچہ دور جاہلی میں ان کے پاس شاعری کے علاوہ اور کوئی ادبی سرمایہ نہ تھا۔(۹) تاہم ان کی شاعری میں وزن موجود تھا(۱۰) لیکن ان کے اصول باقاعدہ نہیں تھے۔ عربی میں سب سے پہلے خلیل بن احمد (متوفی ۷۹۱ء) نے اسے باقاعدہ بنایا۔

عربی علوم پر منطق کے بعد ریاضی کا اثر سب سے زیادہ رہا ہے۔اس لیے شعراء کے کلام کی ترتیب وزن کے اعتبار سے کی گئی۔ خلیل بن احمد نے سب سے پہلے قیاس سے کام لیا(۱۱) اور اس نے افاعیل اوزان وضع اور متخرج کیے(۱۲) جو عربی، فارسی اور اردو میں آج تک شعری اوزان کی اساس ہیں۔

بیت یعنی شعر کو خیمہ تصور کرکے اس کے تین ارکان بنائے گئے(۱۳) یعنی:
(۱) سبب (طناب) (۲) وتد (میخ) اور (۳) فاصلہ (دو کناروں کے درمیان کی دوری)۔ پھر ان تینوں کی دو قسمیں کی گئیں:

(الف) سبب(۱۴): (۱) خفیف　　　(۲) ثقیل

(ب) وتد (۱۵): (۱) مقرون (مجموع)　　　(۲) مفروق

(ج) فاصلہ (۱۶): (۱) صغریٰ (۲) کبریٰ

مذکورہ بالا ارکان کو اجزاء یا اصول بھی کہتے ہیں۔(۱۷) ان میں سے دو اصول یعنی: سبب اور وتد میں مستعمل ہیں۔(۱۸) ان اصولوں کی تفصیل ذیل میں دی جاتی ہے:(۱۹)

ا۔ سبب خفیف: دو حرفی لفظ یا جزو جس کا پہلا حرف متحرک اوردوسرا ساکن ہو، جیسے: گُل۔ دل۔ شَب

۲۔ سبب ثقیل: دو حرفی لفظ یا جزو جس کے دونوں حروف متحرک ہوں، جیسے: دَمِ، گلِ، زگِ، دلِ

۳۔ وتد مجموع: سہ حرفی لفظ یا جزو جس کے پہلے دو حرف متحرک اور تیسرا ساکن ہو، جیسے: وَطَن۔ چَمَن۔ کَرَم۔

۴۔ وتد مفروق: سہ حرفی لفظ یا جزو جس کے پہلے اور تیسرے حرف متحرک اور دوسرا ساکن ہو' جیسے: شاخِ۔ صَبرِ۔ نَظمِ

سبب اور وتد سے افاعیل ہفتگانہ ترکیب پاتے ہیں۔ ان میں سے دو پنج حرفی اور پانچ ست حرفی ہیں۔(۲۰) بابائے اردو نے ایک سات حرفی افاعیل ''مفاعلتن'' کو غیر مروج سمجھ کر نکال دیا ہے(۲۱) مگر بعض عروضیوں نے اسے شامل رکھا ہے اور اس کی مثال بھی دی ہے(۲۲) اس لیے ہم اسے شامل کررہے ہیں کیونکہ بابائے اردو کے خیال میں بھی اس میں اضافہ ہوا ہے اور ہوسکتا ہے۔ اس لیے ہم ذیل میں *مفتاح العروض* کے دس افاعیل کی تفصیل دے رہے ہیں (۲۳)

ا۔ فَعُولُن: وتد مجموع اور سبب خفیف سے مرکب ہے، جیسے: مرا دل

۲۔ فَاعِلُن: سبب خفیف اور وتد مجموع سے مرکب ہے' جیسے' دل مرا

یہ دونوں پنج حرفی ہیں۔ اب ذیل میں سات حرفی افاعیل دیے جاتے ہیں۔

۳۔ مُتَفَاعِلُنْ: یہ سبب ثقیل و سبب خفیف و وتد مجموع سے مرکب ہے، جیسے: دلِ غم طَلَبْ

۴۔ مُسْتَفْعِلُنْ: یہ دو سبب خفیف و ایک وتد مجموع سے مرکب ہے جیسے: آنا ترا

۵۔ مُفَاعِیلُن: یہ وتد مجموع و دو سبب خفیف سے مرکب ہے۔ جیسے: ترا آنا

۶۔ مُفَاعِلَتُن: یہ وتد مجموع و سبب ثقیل وخفیف سے مرکب ہے، جیسے: ستم کش دل

۷۔ فَاعِلَاتُن: یہ سبب خفیف و وتد مجموع و سبب خفیف سے مرکب ہے' جیسے: دے چلے غم

۸۔ مَفْعُوْلَاتُ: یہ دو سبب خفیف و وتد مفروق سے مرکب ہے، جیسے سبزہ زار

۹۔ فَاعِ لَاتُن: یہ وتد مفروق و دو سبب خفیف سے مرکب ہے، جیسے: عاشقی کے

۱۰۔مُس تَفعِ لُنْ:سبب خفیف و وتد مفروق و سبب خفیف، جیسے: کل شام سے

مذکورہ بالا ۱۰ افاعیل اردو میں مستعمل ہیں(۲۴) لیکن خلیل بن احمد نے آٹھ افاعیل بنائے تھے (۲۵) اور ان کی تکرار و ترکیب سے علم عروض کی بنیاد پندرہ بحروں پر رکھی تھی اور ان بحروں کے انفکاک کے لیے اس نے پانچ دائرے وضع کیے تھے لیکن یہ دائرے فارسی زبان کی وسعت تک پھیلنے سے قاصر تھے، اس لیے اہل فارس نے ایک اور دائرہ بنایا جس سے بحروں کی مجموعی تعداد انیس ہوگئی۔ اس کے بعد متاخرین نے متعدد دائرے مزید بنائے، جن سے بحروں کی تعداد اکتالیس ہوگئی مگر ان بحروں کو عموماً تسلیم نہیں کیا گیا۔ تاہم ایک اندازے کے مطابق تقریباً چار سو بحروں میں اردو و فارسی کے شعراء نے شعر کہے ہیں۔(۲۶)

فارسی کی ۱۹ سالم بحروں میں سے سات مفرد اور بارہ مرکب ہیں۔ ذیل میں ان کی تفصیل دی جارہی ہے:

## مفرد بحریں (۲۷)

| ردیف | نام بحر | نام افاعیل | ایک مصرعے میں تعداد | موجد کا نام |
|---|---|---|---|---|
| ۱ | ہزج | مفاعیلن | چار بار | خلیل بن احمد |
| ۲ | رَجز | مستفعلن | // | // |
| ۳ | رَمل | فاعلاتن | // | // |
| ۴ | متقارب | فعولن | // | // |
| ۵ | کامل | متفاعلن | // | // |
| ۶ | وافر | مفاعلتن | // | // |
| ۷ | متدارک | فاعلن | // | ابوالحسن اخفش |

## مرکب بحریں(۲۸)

| ردیف | نام بحر | نام افاعیل | ایک مصرعے میں تعداد | موجد کا نام |
|---|---|---|---|---|
| ۱ | منسرح | مُستَفعِلُن و مَفعُولاَت | دو بار | خلیل بن احمد |
| ۲ | مقتضب | مَفعُولاَت و مُستَفعِلُن | // | // |
| ۳ | سریع | مستفعلن و مستفعلن و مفعولات | ایک بار | // |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ۴ | خفیف | فاعلاتن و مستفعلن و فاعلاتن | ایک بار | خلیل بن احمد<br>خلیل بن احمد |
| ۵ | مضارع | مفاعلین و فاعلاتن | دو بار | // |
| ۶ | مجتث | مستفعلن و فاعلاتن | // | // |
| ۷ | طویل | فعولن و مفاعیلن | // | // |
| ۸ | مدید | فاعلاتن و فاعلن | // | // |
| ۹ | بسیط | مستفعلن و فاعلن | دو بار | // |
| ۱۰ | جدید | فاعلاتن و فاعلاتن و مستفعلن | ایک بار<br>ایک بار | بزرجمہر<br>بزرجمہر |
| ۱۱ | قریب | مفاعلین و مفاعیلن و فاعلاتن | // | یوسف نیشاپوری |
| ۱۲ | متشاکل | فاعلاتن و مفاعیلن و مفاعیلن | // | نا معلوم |

مفرد و مرکب

مذکورہ انیس بحروں میں سے چار بحریں عربی کے لیے اور تین فارسی کے لیے مخصوص ہیں اور باقی بارہ بحریں اردو میں مستعمل ہیں۔(۲۹) ماہرین عروض، سالم ارکان کی تعداد کو بڑھانا نہیں چاہتے تھے، اس لیے انہوں نے ان ہی ارکان کو چھوٹا بڑا کرکے اڑتیس نئے ارکان بنائے، مگر ان کا تعلق پہلے سے موجود ہشت گانہ ارکان سے بحال رکھا، جس سے چار سو مروجہ بحریں، بلا کسی مناسبت یا مشابہت کے مصنوعی رشتوں کی بنا پر ان ہی دائروں سے نکالی ہوئی انیس بحروں کی ذریت میں شامل ہوگئیں، مگر اس کے لیے انہیں ترحیف سے کام لینا پڑا اور یوں ارکان سالم اور مزاحف کی تعداد اڑتالیس ہوگئی۔ یہ تعداد ضرورت سے زیادہ تھی۔ مزید یہ کہ عروضیوں نے ارکان و ازحاف کی تعداد میں اضافہ کردیا(۳۰) اور ان کے نام بھی رکھے اور یوں اڑتالیس ارکان کے لیے کم از کم ۱۵۳ مختلف نام رکھے گئے۔ یہ اصطلاحات اس قدر مشکل اور غیر مانوس تھیں کہ ان کا یاد رکھنا اور سمجھنا ایک کار دشوار بن گیا۔(۳۱) لہذا ان کے ماہرین کمیاب ہوتے چلے گئے۔

بہرحال بیسویں صدی میں داخل ہوتے وقت اردو شاعری عربی عروض کے علاوہ

ہندی اور انگریزی عروض سے بھی جا الجھی۔ دوہے اور گیت کے حوالے سے کسی قدر ہندی اوزان سے اردو شاعری پہلے ہی آشنا تھی، تاہم اس نے پھر سے ہندی چھند کی طرف رجوع کیا۔ کیونکہ فارسی اور ہندی کے بعض اوزان میں مشابہت بھی پائی جاتی ہے، اس لیے ہندی اوزان اس کے لیے کوئی اجنبی نہیں تھے۔(۳۲) لہٰذا عربی و فارسی کے بعد، ہندی اوزان بھی اردو شاعری میں داخل ہونے لگے۔ اس رجحان کے علمبرداروں میں نظم طباطبائی، عظمت اللہ خان اور تاجور نجیب آبادی کے نام زیادہ معروف ہیں۔(۳۳) اردو غزل کا ایک جدید رجحان ہندی کا بھی ہے۔ سولہ ماترا کی ہندی غزل میر تقی میر سے مختار صدیقی تک ملتی ہے۔(۳۴) اردو غزل ہندی چھندوں میں کہنے والوں میں ظہیر فتحپوری، جمیل الدین عالی، حفیظ ہوشیار پوری، وزیر آغا، زیدی جعفر رضا، مظفر حنفی، خلیل رامپوری، اعجاز عبید، احمد ظفر، احمد معصوم، زاہد فارابی، عرفانہ عزیز اور ناصر شہزاد کے نام زیادہ مشہور ہیں۔ عصر حاضر میں گیت کو بھی اردو میں کافی مقبولیت حاصل ہوئی اور اسے نیا مزاج و آہنگ ملا لیکن اس کے اوزان اور بحریں ہندی سے ماخوذ ہیں۔ عظمت اللہ خان، افسر میرٹھی، اختر شیرانی، حفیظ جالندھری، میرا جی، ناصر شہزاد، کے علاوہ اور بھی بہت سے شعراء نے بیسویں صدی میں اس صنف میں طبع آزمائی کی ہے۔ اس ضمن میں فلمی گیت بھی ہندی بحور و اوزان میں کہے گئے ہیں۔ آرزو لکھنوی، شکیل بدایونی، مجروح سلطان پوری اور قتیل شفائی کے فلمی گیت بہت مقبول ہوئے۔

الغرض اردو شاعری اکیسویں صدی میں ایک وسیع تر رجحان لے کر داخل ہوئی ہے، جس میں فارسی اوزان عروض کے علاوہ ہندی اور مغربی اوزانِ عروض پر بھی طبع آزمائی ہو رہی ہے۔ اگرچہ قدیم اصولوں کی گرفت اب بھی مضبوط ہے، تاہم ان میں کافی لچک بھی پیدا ہو رہی ہے۔ ہر زبان و ادب پر عالمی بستی کا اثر پڑ رہا ہے، اس لیے یہ کیسے ممکن ہے کہ اردو اس سے محفوظ رہے۔ اردو ایک زندہ زبان ہے، جو دنیا کے ایک چوتھائی سے زیادہ علاقے پر چھائی ہوئی ہے۔ اس میں تنوع اور وسعت کا پیدا ہونا ایک ناگزیر عمل ہے۔ اردو شاعری جو بڑے عرصے تک فارسی کے زیر اثر رہی ہے۔ اب وہ بہت حد تک، اس کی گرفت سے قدرے آزاد ہوتی جا رہی ہے۔ اردو شاعری کے بڑھتے ہوئے اس نئے انداز کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ مستقبل قریب میں عالمی شعر کے بہت سے جواہر ریزوں سے بھی اس کا دامن بھر جائے گا۔

ردیف

انسان قدیم زمانے سے آوازوں کی تکرار سے ایک خاص لطف محسوس کرتا آرہا ہے۔

اس کا اظہار نہ صرف نظم بلکہ نثر میں بھی ہوتا رہا ہے۔(۳۵) ردیف اس تکرار کی ایک قسم ہے جو شاعری میں وسیع پیمانے پر استعمال ہوتی ہے۔اشعار میں ردیف کے آنے سے ایک خاص صوتی تاثر پیدا ہوتا ہے، شاعر کی طبیعت میں تناسب موسیقی فطرتاً موجود ہوتا ہے جو مصرعوں یا شعروں میں ربط پیدا کرتا ہے۔ ردیف کا کام اسی ربط کو استوار رکھنا ہے۔ اس لیے اسے شعر کا زیور بھی کہتے ہیں کیونکہ اس سے ترنم اور موسیقیت پر اثر پڑتا ہے(۳۶) اور اس سے خیال میں وسعت، رنگینی اور تنوع پیدا ہوتا ہے کیونکہ ردیف کے بدلنے سے قافیے کی حیثیت بدل جاتی ہے، اس لیے ردیف کو بدل کر ایک ہی قافیہ کو سینکڑوں طریقے سے موزوں کر سکتے ہیں۔

اردو میں ردیف کی روایت فارسی سے آئی ہے اور فارسی و اردو شاعری میں وسعت تنوع اور حسن اسی سے پیدا ہوا۔ (۳۷) اردو میں ردیف کی پابندی قدماء کے عہد سے اب تک ہو رہی ہے۔ البتہ اردو کے بعض شعراء نے اس میں تصرفات بھی کیے ہیں۔(۳۸)

ایرانیوں نے غزل کو ایک مستقل صنف شاعری کی حیثیت عطا کی۔اردو کے قدیم شعرا نے اپنی غزلیہ شاعری کی بنیاد فارسی غزل پر رکھی۔ چنانچہ ان کی غزلوں میں وزن، بحر، قافیہ، ردیف، ومقطع، تعداد اشعار غرض ہر چیز میں فارسی کی تقلید نظر آتی ہے۔(۳۹)

اردو میں ردیف کا استعمال فارسی کے انداز پر ہوتا ہے۔شعر کے لیے ردیف لازمی نہیں، تاہم اردو اشعار میں عموماً قافیہ کے بعد ردیف کا استعمال بھی ہوتا ہے۔ ردیف شعر کے بالکل آخر میں استعمال کرتے ہیں۔ ردیف میں ایک لفظ سے لے کر کئی لفظ تک استعمال ہوتے ہیں۔ردیف میں عموماً افعال استعمال ہوتے ہیں۔ افعال چونکہ اکثر ہندی کے ہیں اس لیے ردیف کے اکثر الفاظ ہندی کے ہوتے ہیں۔ اقبال اور غالب کے حوالے سے ہم ردیف اور ردیف میں استعمال ہونے والے الفاظ سے بحث کریں گے اور انہیں سے اردو ردیف کے عام رجحانات کا جائزہ لیں گے۔

عام غزل گو شعراء کی طرح اقبال کو بھی ابتداء میں ردیف سے بہت دلچسپی تھی، جو رفتہ رفتہ کمتر ہوتی چلی گئی۔(۴۰)

### اقبال کی غزلوں میں ردیف کا استعمال(۴۱)

| مجموعہ | کل غزلیں | ردیف والی غزلیں |
|---|---|---|
| بال جبریل | ۷۶ | ۲۶ |
| ضرب کلیم | ۵ | |

| | | |
|---|---|---|
| پیام مشرق | ۴۵ | ۳۴ |
| زبور عجم | ۱۲۶ | ۹۸ |
| میزان | ۲۵۲ | ۱۵۸ |

اقبال کی مذکورہ ۲۵۲ غزلوں میں سے ۱۵۸ غزلوں میں ردیف کا استعمال ہوا ہے اور ۹۴ غزلوں میں ردیف نہیں ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال نے اپنی اکثر غزلوں میں ردیف کا اہتمام کیا ہے، تاہم غیر مردّف غزلوں کی تعداد بھی خاصی ہے۔

*بانگ درا* میں ۱۳ غزلیں ہیں جن میں ترتیب وار درج ذیل ردیف ہیں (۴۲)

دیکھ۔ کیا تھی۔ سے۔ کے لیے۔ کیونکر ہوا۔ ہیں۔ کرے کوئی۔ تک ہے۔ میں۔ چاہتا ہوں۔ کرے۔ ہوں میں۔ چھوڑ دے۔

ان تیرہ غزلوں میں سے دس میں افعال استعمال ہوئے۔ جس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ اردو ردیف میں افعال کا استعمال زیادہ ہے نیز یہ کہ ردیف میں عموماً فارسی الفاظ استعمال نہیں ہوتے اور اگر کہیں استعمال ہوا بھی ہے تو اس کا شمار شاذ ہے: جیسے *بالِ جبریل* کی غزل نمبر ۲۹ میں ردیف ''آخر'' ہے۔ مگر اس قسم کی مثال ایک آدھ ہی ہے۔

*دیوان غالب* کے غزلیہ کلام میں ردیف کا خاص اہتمام نظر آتا ہے۔ *دیوان غالب* میں شاید ہی کوئی غزل ہو جس میں ردیف نہ ہو۔ غالب کی ابتدائی دس غزلوں کا ہم تجزیہ کرتے ہیں۔(۴۳)

ان دس غزلوں میں حسب ذیل الفاظ بطور ردیف استعمال ہوئے ہیں: کا۔ تھا۔ پایا۔ گیا۔ نکلا۔ تھا۔ آیا۔ نہ ہوا۔ کا۔ میرا۔

ان دس غزلوں میں دولفظی ردیف صرف ایک ہے جبکہ اقبال کے ہاں ان کی تیرہ غزلوں میں سے آٹھ میں دولفظی ردیف ہیں۔ غالب نے ان دس غزلوں میں سات افعال بطور ردیف استعمال کیے ہیں۔ غالب کی غزلوں سے بھی یہی اندازہ ہوتا ہے کہ اردو ردیف میں افعال کا استعمال زیادہ ہے اور غالب نے بھی ردیف میں صرف ہندی الفاظ استعمال کیے ہیں۔

غالب اور اقبال کی غزلوں اور عام مشاہدے سے یہی بات نظر آتی ہے کہ اردو میں فارسی الفاظ کا بطور ردیف لانا تقریباً نایاب ہے۔ بعض جدید شعراء ردیف سے جان چھڑانا چاہتے ہیں (۴۴) مگر جدید رجحانات سے یہی پتہ چلتا ہے کہ اردو شاعری میں اب بھی ردیف کا سکہ جاری ہے اگرچہ اس کا استعمال بتدریج کم ہوتا جارہا ہے۔ اقبال کی غزلوں میں بھی یہی رجحان نظر آتا ہے کہ اس نے بعد کی غزلوں میں ردیف کا استعمال کم کردیا تھا۔ حالی (۴۵) نے

بھی یہی مشورہ دیا تھا کہ رفتہ رفتہ مردف غزلیں کم کردینی چاہئیں اور سردست محض قافیہ پر قناعت کرنی چاہیے لیکن کچھ لوگ اردو شاعری کو ردیف اور قافیہ دونوں کے استبداد سے نجات دلانا چاہتے ہیں۔ ان کے خیال میں غزل محض ریزہ خیالی ہے اور ردیف و قافیہ شعر میں یکسانیت پیدا کرنے کے سوا کچھ ربط پیدا نہیں کرتے۔(۴۶) بہرحال یہ بیسویں صدی کی بات تھی۔ اب اکیسویں صدی کا آغاز ہوچکا ہے۔ میرے سامنے ایک تازہ کتاب ہے۔ جس کی نناویں غزلوں میں سے ایک بھی غیر مردف غزل نہیں ہے(۴۷) جس سے نئے رجحان کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

قافیہ

ایران کے ساسانی دور سے قبل کی شاعری میں قافیہ کا وجود نہیں ملتا تاہم ساسانی دور کے آخر میں ہجائی شاعری میں بھی قافیہ کا وجود ملتا ہے۔(۴۸) امکان ہے کہ یہ عربی شاعری کے اثر سے فارسی میں آیا ہوگا کیونکہ عربی شاعری میں دور جاہلیت سے قوافی کے آثار ملتے ہیں۔ البتہ عربی میں ردیف کا رواج نہیں تھا۔ فارسی میں پہلے ردیف کو عیب خیال کیا جاتا تھا لیکن بعد میں ردیف صنعت قرار پائی۔(۴۹) فارسی شاعری میں قافیہ کو وزن کی طرح شاعری کے لیے ضروری سمجھا گیا۔ البتہ عروضیوں نے قافیہ پر جو پابندیاں عاید کی ہیں، ان کا تعلق تمدن کے ارتقاء سے ہے۔ کبھی اہل عرب، بخیل، نزیل اور قبیل کے ساتھ نزول، فلول اور حجول کا قافیہ لاتے تھے۔ ایرانی قدماء بھی قافیہ سے متعلق زیادہ قیود کے پابند نہ تھے بلکہ قریب المخارج الفاظ کو ہم قافیہ خیال کرتے تھے۔(۵۰) مثلاً:

روبجای آر اندرین کار احتیاط　　زانکہ جز بر تو ندارم اعتماد

اردو کی ابتدائی شاعری میں بھی سین اور صاد کا ہم قافیہ ہونا معیوب نہیں سمجھا جاتا تھا بلکہ متوسطین کے دور تک اس کا اثر قائم رہا۔(۵۱) تمدن کی ترقی کے ساتھ ساتھ جب فن کی باریکی کی طرف توجہ دی جانے لگی تو قافیہ کی بندشیں زیادہ ہوگئیں۔ پہلے یہ عمل فارسی میں ہوا، پھر چونکہ اردو شاعری جن لوگوں کے ہاتھوں معراجِ کمال کو پہنچی، وہ فارسی کے نہ صرف عالم بلکہ شاعر بھی تھے۔ وہ فارسی شاعری کے علائم و رموز اور اس کے فنی لوازمات سے کماحقہ واقف تھے۔ فارسی شاعری کا کوئی نکتہ ایسا نہ تھا، جس سے وہ واقف نہ ہوں۔ جب انہوں نے اردو شاعری شروع کی تو وہ سارے فنی لوازم برتے جو وہ فارسی کے حوالے سے جانتے تھے۔ اصول وہی فارسی کے تھے، صرف زبان بدل گئی تھی اور فارسی کی جگہ اردو شاعری نے لے لی، مگر فنی

خصوصیات فارسی ہی کی رہیں۔(۵۲)

ردیف میں سالم لفظ یا الفاظ شعر کے آخر میں مکرر استعمال ہوتے ہیں، مگر قافیہ میں لفظ بدلتے جاتے ہیں مگر ان الفاظ کے آخری حرف یا چند حروف ان میں مشترک رہتے ہیں جن کو اصطلاحاً روی کہتے ہیں۔(۵۳) قافیہ تو مختلف الفاظ ہوتے ہیں مگر ان کی پہچان روی سے ہوتی ہے۔ مثلاً: پدر، پسر، میں 'ر' مشترک ہے اور یہ دونوں لفظ مختلف ہیں مگر یہ دونوں لفظ ہم قافیہ ہیں۔

فارسی قافیہ اردو میں بکثرت مستعمل ہے۔ ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی نے اس کی مثال دیتے ہوئے لکھا ہے(۵۴) کہ انوری کے ایک قصیدہ کی طرز پر عرفی نے ایک قصیدہ لکھا اور اسی طرز پر اردو کے ایک مشہور شاعر سودا نے بھی ان دونوں کے قوافی پر ایک قصیدہ لکھا ہے۔ ان قصیدوں میں انوری نے ۵۵ شعر، عرفی نے ۸۹ اور سودا نے ۱۵۱ شعر کہے۔ ان تینوں قصیدوں کے قافیے ایک حرف 'ل' اور ایک حرکت 'فتح' کی روی پر مشتمل ہیں۔ سودا نے اپنے ۱۵۱ اشعار کے قصیدے میں انوری اور عرفی کے قافیے اپنے ۹۰ اشعار میں استعمال کیے، جس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اردو شعراء نے قافیے کے سلسلے میں کس قدر فارسی کی پیروی کی ہے۔

اس سے قبل ردیف کے باب میں ہم نے غالب اور اقبال کے حوالے سے یہ ثابت کیا تھا کہ اردو میں ہندی کی ردیف بکثرت مستعمل ہیں اور فارسی ردیف شاذو نادر دکھائی دیتی ہے۔ ردیف کے برعکس اردو میں فارسی قوافی بکثرت مستعمل ہیں۔ ذیل میں ہم چند شاعروں کی ایک ایک غزل کے قوافی کا تجزیہ کرکے اپنے موقف کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں:

۱۔ ولی دکنی:(۵۵)

مطلع: ناز دیتا نہیں گر رخصت گلگشت چمن
اے چمن زار حیا، دل کے گلستان میں آ

قوافی: گلستان، دامان، دیوان، انسان، سلیمان، زنخدان، نمکدان، انجمن، سخن، چمن۔

تجزیہ: فارسی: ۱۰، ہندی: صفر، کل: ۱۰

۲۔ میر تقی میر(۵۶)

مطلع: جس سر کو غرور آج ہے یاں تاج وری کا
کل اس پہ یہیں شور ہے پھر نوحہ گری کا

قوافی: تاج وری، نوحہ گری، کبک دری، آشفتہ سری، نظری، جگری، تری، شیشہ گری، چراغ سحری

تجزیہ: فارسی: ۸　ہندی: ۱　کل:۹

۳۔خواجہ حیدر علی آتش:(۵۷)

مطلع:　حسنِ پری اک جلوۂ مستانہ ہے اس کا

ہشیار وہی ہے کہ جو دیوانہ ہے اس کا

قوافی: مستانہ، دیوانہ، افسانہ، پروانہ، ویرانہ، شانہ، خانہ، بیعانہ، یکدانہ، دیوانہ، بیگانہ، پیمانہ

تجزیہ: فارسی: ۱۲　ہندی: صفر　کل: ۱۲

۴۔حکیم مومن خان مومن:(۵۸)

مطلع:

موئی نہ عشق میں جب تک وہ مہرباں نہ ہوا

بلائے جاں ہے وہ دل جو بلائے جاں نہ ہوا

قوافی: مہرباں، جاں، بدگماں، گراں، زباں، آسماں، فغاں، کہاں، امتحاں، بتاں

تجزیہ: فارسی: ۹　ہندی: ۱　کل: ۱۰

۵۔مرزا اسد اللہ خان غالب:(۵۹)

مطلع:

کہتے ہو نہ دیں گے ہم دل اگر پڑا پایا

دل کہاں کہ گم کیجیۓ ہم نے مدعا پایا

قوافی: پڑا، مدعا، دوا، رسا، آزما، ہوا، بارہا، مزا

تجزیہ:فارسی:۶　ہندی: ۲　کل:۸

۶۔نواب مرزا ابراہیم خاں داغ دہلوی:(۶۰)

مطلع:

وہ دل پہ چھری پھیر گئے ناز و ادا سے

اب کوئی مرے، کوئی جیے ان کی بلا سے

قوافی: ادا، بلا، دعا، ذرا، خدا، جفا، ذرا، ہوا، ادا، حیا، خفا

تجزیہ:فارسی: ۱۰　ہندی:۱　کل: ۱۱

۷۔فیض احمد فیض:(۶۱)

مطلع:

حسن مرہونِ جوش بادۂ ناز
عشق منت کشِ فسون نیاز

قوافی: ناز، نیاز، گداز، راز، آواز، نماز، انداز، مجاز

تجزیہ:فارسی:۸ ہندی: صفر کل: ۸

۸۔حسرت موہانی:(۶۲)

مطلع:

حسنِ بے پروا کو خودبین و خود آرا کردیا
کیا کیا میں نے کہ اظہار تمنا کردیا

قوافی: آرا، تمنا، شکیبا، برپا، بیجا، ایسا، دریا، اجالا، اشارا، دونا

تجزیہ: فارسی: ۷ ہندی: ۳ کل: ۱۰

۹۔توصیف تبسم:(۶۳)

مطلع:

آئینہ خوف دلاتا ہے مجھے
اپنا چہرہ نظر آتا ہے مجھے

قوافی: دلاتا، بلاتا، لاتا، آتا، جاتا

تجزیہ:فارسی: صفر ہندی: ۵ کل: ۵

۱۰۔حسن سجاد☆:

مطلع:

تھا ایک ایک زخم تمنا سلا ہوا
کیا کہیے، کیسے غنچۂ دل لب کشا ہوا

قوافی: سلا، کشا، کیا، پوچھتا، کیا، بولتا، دیکھتا، ڈسا، بجھا

تجزیہ:فارسی:۱ ہندی: ۹ کل: ۱۰

یہاں ہم نے اردو کے دس شعراء کی ایک ایک غزل کے قافیے کا تجزیہ کیا ہے جن میں قدیم سے دورِ حاضر کے شعراء شامل ہیں۔

☆ ذاتی بیاض سے لیا گیا ہے۔

ذیل میں ان کا مجموعی جائزہ پیش کرتے ہیں:

| شمارہ | شعراء | فارسی قوافی | ہندی قوافی | کل قوافی |
|---|---|---|---|---|
| ۱ | ولی دکنی | ۱۰ | ـ | ۱۰ |
| ۲ | میر تقی میر | ۸ | ۱ | ۹ |
| ۳ | حیدر علی آتش | ۱۲ | ـ | ۱۲ |
| ۴ | مومن خان مومن | ۹ | ۱ | ۱۰ |
| ۵ | اسد اللہ خان غالب | ۶ | ۲ | ۸ |
| ۶ | داغ دہلوی | ۱۰ | ۱ | ۱۱ |
| ۷ | فیض احمد فیض | ۸ | ـ | ۸ |
| ۸ | حسرت موہانی | ۷ | ۳ | ۱۰ |
| ۹ | توصیف تبسم | ـ | ۵ | ۵ |
| ۱۰ | حسن سجاد | ۱ | ۹ | ۱۰ |
| | میزان | ۷۱ | ۲۲ | ۹۳ |

مذکورہ بالا جائزے سے حسب ذیل نتائج ہوتے ہیں:

۱۔مجموعی طور پر ہندی کے مقابلے میں فارسی قوافی اردو میں بکثرت مستعمل ہیں، یعنی: ۹۳ قوافی میں سے فارسی کے ۷۱ اور ہندی کے ۲۲ ہیں۔

۲۔متقدمین و متوسطین کے یہاں فارسی قوافی بکثرت مستعمل ہیں اور ہندی قوافی شاذ ہیں۔

۳۔متاخرین کے یہاں ہندی قوافی بکثرت ہیں اور فارسی کم ہیں۔ اگر مزید تجزیہ کیا جائے تو صورت حال برعکس بھی ہوسکتی ہے، جیسے: ایک اور جدید غزل گو شاعر ریاض الاعطش کی ایک غزل کا تجزیہ کرتے ہیں:(۶۴)

مطلع:

شرحِ غم آنسو بھی ہے لیکن کچھ اور ہے
اشک میں آمیزشِ خونِ جگر کچھ اور ہے

قوافی: ہنر، جگر، سحر، گھر، تازہ تر، نظر، فتنہ گر، سر، معتبر، شیشہ گر، رقص شرر، سفر، خبر

تجزیہ: فارسی: ۱۲ ہندی: ۱ کل: ۱۳

تاہم عطش کی دوسری غزلوں میں نمایاں رجحان ہندی قوافی کی طرف ہے۔ بہرحال اس جائزے میں مجموعی تاثر یہی ابھرتا ہے کہ فارسی قوافی اب بھی اردو میں مستعمل ہیں تاہم

ہندی قوافی کی طرف رجحان زیادہ ہوتا جارہا ہے۔ یہ رجحان دکنی دور میں بھی تھا۔ شاہی نے اپنی غزل کے دس قوافی میں سے ۹ ہندی کے استعمال کیے ہیں۔(۶۵) یہ ملا جلا رجحان اُس وقت تک برقرار رہے گا جب تک اردو میں فارسی اور ہندی کے الفاظ اپنی اپنی صورت میں موجود رہیں گے۔

۴۔فارسی اور ہندی قوافی پر نظر ڈالنے سے یہ بھی انکشاف ہوتا ہے کہ فارسی کے اکثر قوافی صرفی تجزیے کے لحاظ سے اسم ہیں اور ہندی قوافی زیادہ تر فعل سے تعلق رکھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ فارسی قوافی میں افعال شاذ ہیں اور ہندی قوافی میں اسماء شاذ ہیں۔

۵۔ اب بھی بڑے شاعروں کے یہاں فارسی قوافی زیادہ ملتے ہیں اور اوسط درجے کے شاعروں کے ہاں ہندی کی طرف رجحان عام ہے۔

مشرقی شاعری میں ردیف و قافیہ کی پابندی شاعری کی جان سمجھی جاتی ہے، لیکن مغرب سے متاثر جدید نقاد قافیہ کو راہ کا پتھر سمجھتے ہیں جس سے زمین شاعری ناہموار ہوگئی ہے(۶۶)اور وہ شاعری کو قافیہ کے استبداد سے نجات دلانا چاہتے ہیں۔(۶۷) بعض نقاد کہتے ہیں کہ فارسی شاعری اپنا اثر کھو چکی ہے۔ اگر اردو شاعری کو ترقی دینی ہے تو مغربی ادب کی طرف رجوع کرنا چاہیے(۶۸) کیونکہ ان کے خیال میں اردو شاعری محض قافیہ پیمائی ہے۔(۶۹) لہٰذا اردو شاعری میں مغرب کے زیر اثر کچھ اصناف شعر متعارف کرائے گے جیسے: نظم معریٰ۔ شروع میں اسے ''نظم غیر مقفیٰ'' کہا گیا۔(۷۰) اردو میں یہ ہیئت انگریزی سے آئی۔(۷۱) شروع شروع میں یہ ہیئت مقبول ہوئی مگر آہستہ آہستہ اس کی جگہ ''آزاد نظم'' نے لے لی۔ یہ اگرچہ فرانسیسی صنف سخن ہے تاہم یہ انگریزی کے ذریعے اردو میں آئی۔ یہ عروض و قافیہ کی پابندی سے آزاد صنف ہے۔ جدید اردو شاعری میں اس کا وجود مسلمہ ہے اور اس میں اضافہ ہورہا ہے۔(۷۲) مغرب سے ایک اور صنف ترائیلے آئی جس میں قافیوں کا تنوع نہیں ہوتا۔ اس میں صرف دو قافیے استعمال ہوتے ہیں مگر یہ صنف مقبول نہیں ہوسکی۔(۷۳) جاپانی سے ایک صنف ''ہائیکو'' اردو میں آئی جس میں قافیہ نہیں ہوتا۔(۷۴) اسے بھی قبول عام حاصل نہیں ہوسکا۔

جدید اردو شاعری میں ردیف و قافیہ نفسِ شعر کے لیے ضروری نہیں، البتہ اس سے شعر میں حسن پیدا ہوجاتا ہے، تاہم اب بھی بعض عروضیوں کا خیال ہے کہ قافیہ شعر کے لیے ضروری ہے۔(۷۵) اس طرح، قوافی کی پابندی کے لحاظ سے اردو شاعری دو حصوں میں بٹ

گئی ہے:

۱۔ پابند شاعری اور ۲۔ غیر پابند شاعری۔ عصر حاضر میں بھی اردو میں پابند شاعری کا پلہ بھاری ہے، جس میں قافیہ کا اہتمام کیا جاتا ہے ۔ اردو شاعری کو قافیہ کے استبداد سے نجات دلانے والے نہ رہے مگر اس کا استبداد اب بھی جاری ہے اور جب تک شاعری میں حسن باقی ہے، قافیہ کی جفا کاری کو قبول کیا جاتا رہے گا اور اس کی ناز برداری ہوتی رہے گی۔

## حواشی

۱۔گوپی چند نارنگ، *ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات*، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۸۔۳۹۷

۲۔ملک الشعراء بہار، *شعر در ایران*، شرکت مطبوعاتی گوتمبرگ، مشہد، ایران، ۱۳۳۳ خ، ص ۱۳

۳۔ساجد اللہ تفہیمی، *فرہنگ اصطلاحات علوم ادبی*، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، ۱۳۷۵ ش، ص ۹۔۴۹۸

۴۔ملک الشعراء بہار، *شعر در ایران*، ص ۱۳، ۵۸، ۷۸

۵۔گوپی چند نارنگ، ص ۴۰۴

۶۔محمد اسلم ضیاء، *علم عروض اور اردو شاعری*، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۹۷ء، ص ۳۳۵

۷۔محمد عظمت اللہ خان، *سُریلے بول*، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۵۹ء، ص ۵۰

۸۔گوپی چند نارنگ، ص ۳۸۷

۹۔ایضاً، ص ۳۹۲

۱۰۔محمد اسلم ضیاء، ص ۱۹

۱۱۔گوپی چند نارنگ، ص ۳۸۹

۱۲۔شمس الدین محمد بن قیس رازی، *المعجم فی معاییر اشعار العجم*، انتشارات دانشگاہ، تہران، ۱۳۲۷ ش، ص ۴۴

۱۳۔ایضاً، ص ۳۲

۱۴۔ایضاً

۱۵۔ایضاً، ص ۳۳

۱۶۔ایضاً، ص ۳۴

۱۷۔مولوی عبدالحق، *قواعد اردو*، لاہور اکیڈمی، ۱۹۵۸ء، ص ۳۵۹

۱۸۔ایضاً، ص ۳۵۹

۱۹۔حمید عظیم آبادی، *مفتاح العروض*، بزم شاد، پٹنہ، ۱۹۵۲ء، ص ۴۔۳

۲۰۔مولوی عبدالحق، ص ۳۵۹
۲۱۔ایضاً، ص ۳۶۰
۲۲۔حمید عظیم آبادی، ص ۴
۲۳۔ایضاً، ص ۵
۲۴۔ابوالاعجاز حفیظ صدیقی، اوزان اقبال، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۵۸
۲۵۔خان صاحب عبدالرحمٰن خان، اردو علم ہجا و علم عروض جدید، ایجوکیشنل پریس، کراچی، سن ندارد، ص ۸۶
۲۶۔ایضاً، ۸۶
۲۷۔رشید الزماں خلش کلکتوی، کلید سخن، ایجوکیشنل پریس، کراچی، ۱۹۸۸ء، ص ۲۰
۲۸۔ایضاً، ص ۲۱۔۲۰
۲۹۔ایضاً، ص ۱۷
۳۰۔خان صاحب عبدالرحمٰن خان، ص ۸۷
۳۱۔ایضاً، ص ۸۸
۳۲۔محمد اسلم ضیاء، ص ۱۷
۳۳۔ایضاً، ص ۴۳۵
۳۴۔ایضاً، ص ۴۱۴
۳۵۔سید عبداللہ، اشاراتِ تنقید، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۹۳ء، ص ۲۶۵
۳۶۔عبدالسلام ندوی، شعر الھند، حصہ دوم، معارف اعظم گڑھ، ۱۹۵۴ء، ص ۴۰۸
۳۷۔ایضاً، ص ۴۰۷
۳۸۔ایضاً، ص ۴۰۸
۳۹۔محمد عبدالحق، فارسی شاعری کا اثر اردو شاعری پر، شعبہ تحقیق و اشاعت، مدرسہ عالیہ، ڈھاکہ، ۱۹۵۳ء، ص ۷۰
۴۰۔ابوالاعجاز حفیظ صدیقی، اوزان اقبال، ص ۲۷۴
۴۱۔ایضاً، ص ۲۶۲، ۲۷۴، ۲۷۵
۴۲۔کلیات اقبال (اردو) مطبوعہ سرورسز بک کلب، ۱۹۹۹ء، ص ۱۰۸۔۹۸
۴۳۔مرزا اسد اللہ خان غالب، دیوان غالب، مرتبہ حامد علی خان، الفیصل، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۱ تا ۱۰
۴۴۔عبدالسلام ندوی، ص ۴۰۷
۴۵۔الطاف حسین حالی، مقدمہ شعر و شاعری، ساجد بک ڈپو، لاہور، سن ندارد، ص ۱۶۱
۴۶۔محمد عظمت اللہ خان، سریلے بول، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۵۹ء، ص ۴۵

۴۷۔شاہین بدر، زرد موسم کی ہوا، بساط ادب، کراچی، ۲۰۰۰ء، ص ۲۲۴۔۱۰۱
۴۸۔ملک الشعراء بہار، ص ۲۴
۴۹۔عبدالسلام ندوی، ص ۶۔۴۰۵
۵۰۔ایضاً، ص ۴۰۳
۵۱۔ایضاً، ص ۴۰۳
۵۲۔محمد عبدالحق، ص ۴۷۰
۵۳۔سید حسن سادات ناصری، قافیہ و صنائع معنوی، وزارت آموزش و پرورش، جمہوری اسلامی ایران، ۱۳۶۵ ش، ص ۲
۵۴۔محمد صدیق خان شبلی، تاثیر زبان فارسی بر زبان اردو، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، ۱۹۹۱ء، ص ۸۱۔۸۳
۵۵۔ولی دکنی، دیوان ولی، مرتبہ محمد خان اشرف و مولانا حسرت موہانی، مکتبہ میری لائبریری، لاہور، ۱۹۵۶ء، ص ۳۷
۵۶۔میر تقی میر، کلیات میر، دیوان اول، مرتبہ کلب علی خان فائق، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۶۔۱۰۵
۵۷۔خواجہ حیدر علی آتش، کلیات آتش، مرتبہ ظہیر الدین احمد، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۶۳ء، ص ۴۲
۵۸۔مومن خان مومن، دیوان مومن، منشی نول کشور، کانپور، ۱۸۸۵ء، ص ۳۶
۵۹۔اسد اللہ خان غالب، دیوان غالب، ص ۳
۶۰۔نواب مرزا ابراہیم داغ دہلوی، انتخاب کلام داغ، مرتبہ، محمود الرحمٰن، میپکو، اسلام آباد، ۱۹۸۵ء، ص ۳۳۸
۶۱۔فیض احمد فیض، نسخہ ہائے وفا، مکتبہ کارواں، لاہور، مصور ایڈیشن
۶۲۔حسرت موہانی، انتخاب حسرت، جلیل قدوائی، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۵۳ء
۶۳۔توصیف تبسم، کوئی اور ستارہ، ابلاغ اسلام آباد، ۱۹۹۵ء، ص ۲۹
۶۴۔ریاض الدین عطش، خواجہ، سوغات جنون، بزم سخن، شکاگو کراچی، ۱۹۹۲ء، ص ۸۷، ۸۸
۶۵۔جمیل جالبی، ڈاکٹر، تاریخ ادب اردو، مجلس ترقی ادب، لاہور، جلد ۱، ص ۳۲۱
۶۶۔عبدالسلام ندوی، ص ۴۰۳
۶۷۔محمد عظمت اللہ خان، ص ۴۵
۶۸۔کلیم الدین احمد، اردو شاعری پر ایک نظر، حصہ اول، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، طبع دوم، ۱۹۸۸ء، ص ۴۱۵

۶۹۔محمد عظمت اللہ خان، ص ۴۵
۷۰۔شمیم احمد، اصناف سخن اور شعری ہیئتیں، مکتبہ عالیہ، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۱۷۱
۷۱۔ایضاً، ص ۱۷۰
۷۲۔ایضاً، ص ۱۷۲
۷۳۔ایضاً، ص ۱۷۴
۷۴۔ایضاً، ص ۱۷۶
۷۵۔عبدالصمد صارم الازہری، اردو علم عروض، مکتبہ معین الادب، لاہور، ۱۹۹۱ء، ص ۵۲

# قافیہ کیا ہے؟

نیساں اکبر آبادی☆

قافیہ سے وہ ہم حرکت اور ہم اعراب الفاظ مراد ہیں جو کسی غزل یا نظم کے مصرعۂ اول اور مصرعۂ ثانی میں ردیف سے پہلے لائے جاتے ہیں۔ قافیہ کا استعمال ردیف کے بغیر بھی ہوتا ہے۔ دیکھنا صرف یہ ہوتا ہے کہ الفاظ کی صورت ایک سی ہو یعنی قافیہ مکتوبی نہیں تلفظی ہوتا ہے۔ اس کے پرکھنے کے لیے کتابت نہیں دیکھی جاتی تلفظِ لفظ دیکھا جاتا ہے اور یہ بھی دیکھنا ہوتا ہے کہ الفاظ ہم اعراب ہوں۔ مثال دے کر سمجھاتا ہوں۔دل۔ منزل کا قافیہ بادَل نہیں ہوسکتا کہ اعراب میں اختلاف ہے۔ یہاں یہ بات واضح کردینا ضروری سمجھتا ہوں کہ حروف تہجی میں جو حروف بظاہر ایک سی صوت کے معلوم ہوتے ہیں ان کا مخرج مختلف ہے۔ ہماری زبان اردو میں ز' ذ' ظ' ض بظاہر ایک سی صوت کے ہیں۔ نیاز' مجاز، لحاظ' ریاض ان الفاظ کو اگر ہم قافیہ سمجھا جائے تو درست نہ ہوگا۔ اسی طرح ث' س' ص ان تینوں حرفوں کے مخرج بھی الگ ہیں۔ لہٰذا ث کا قافیہ س کے ساتھ یا س کا قافیہ ص کے ساتھ نہیں ہوسکتا۔ ت جس لفظ میں آئے جیسے رات' بات اس کا قافیہ صراط، یا احتیاط نہیں ہوسکتا، البتہ الف یا ہائے ہوز کو ہم صوت مان لیا گیا ہے۔ لہٰذا جلوہ' نظارہ وغیرہ کا قافیہ تقاضا' تمنا وغیرہ کیا جاسکتا ہے۔ صرف اتنی احتیاط لازمی ہے کہ اگر ہائے ہوز والا لفظ مصرعۂ اول اور مصرعۂ ثانی دونوں میں آرہا ہے تو پھر دیگر اشعار میں ہائے ہوز کی قید لازمی ہوگی یعنی تقاضا' تمنا وغیرہ قوافی نہیں لائے جاسکتے۔ ایک مثال اور دیتا ہوں کہ اگر مصرعۂ اول اور مصرعۂ ثانی میں حسب ذیل صورت ہے کہ مصرعۂ اول میں کنارا اور مصرعۂ ثانی میں نظارا ہے۔تو پھر یہاں بھی قوافی میں ''را'' کی قید ضروری ہے۔تمنا' تقاضا قوافی غلط تصور کیے جائیں گے۔

قافیہ سمجھنے کے ضمن میں مبتدی شعراء کو جو دشواری پیش آتی ہے اس کے پیش نظر اس مضمون کے لکھنے کا خیال آیا۔ قدیم اساتذہ نے جنہیں مستند مان لیا گیا ہے اور جو اہل زبان ہیں، بات اور کائنات کا قافیہ ہاتھ اور ساتھ سے کیا ہے اور یہ درست ہے۔ اس کی توجیہہ یہ

---

☆ F- 332 ، لین نمبر 4، پشاور روڈ، راولپنڈی

ہے کہ ہاتھ اور ساتھ کے الفاظ میں دو چشمی (ھ) ساکن ہے۔ اس کا تلفظ اتنا دب جاتا ہے کہ محسوس ہوتا ہے لفظ ت پر ختم ہوگیا۔ اس لیے اسے درست قافیہ سمجھا گیا اور آج بھی شعراء اُن کی تقلید میں بات اور رات کا قافیہ ہاتھ اور ساتھ سے کر رہے ہیں۔ ایک اور مثال سے اس کو واضح کردوں۔

مولانا روم کا نام نامی ادبی دنیا میں محتاج تعارف نہیں اور وہ عروض کے ماہر بھی تھے۔فن شاعری پہ پوری دسترس رکھتے تھے۔ اُن کا ایک شعر ہے:

شیر ھَم نیستم شیر ہوا فعل من بر دین من باشد گواہ

اس شعر میں مستند شاعر مولانا روم ہوا کا قافیہ گواہ کر رہے ہیں۔ جو قافیہ کے اصول سے نا واقف ہے وہ فوراً یہ کلمہ زبان پر لے آئے گا کہ قافیہ غلط ہے۔ دراصل بات یہ ہے کہ غلط کہنے والے نے قافیہ کے اصول کو سمجھا ہی نہیں۔ اصول یہ ہے کہ جس بحر میں شعر کہا گیا ہے اس کی تقطیع کر کے دیکھ لیا جائے۔ اوپر درج شدہ شعر کی تقطیع یوں ہوگی۔

''شیر ھَم'' فاعلاتن، ''نیستم شے'' فاعلاتن، ''رہوا'' فاعلن ''فعل من بر'' فاعلاتن، ''دین من با'' فاعلا تن، شد گوا ''فاعلن'' ہائے ہوز ساکن ہونے کے سبب تقطیع سے خارج، اس لیے کہ آخری حرف ہے شمار نہیں ہوگا۔ شعر کا حرف یا حروف تقطیع پوری ہونے کے بعد ساکن ہوں تو شمار نہیں ہوتے۔ اسی بنیاد پر رات اور بات کا قافیہ ہاتھ اور ساتھ ہے۔

ایک قسم قافیہ کی اور ہے کہ لفظ چاہے ایک ہی املا سے لکھا جائے لیکن اگر مختلف المعنی ہے تو قافیہ درست سمجھا جائے گا۔ صرف درست ہی نہیں بلکہ قافیہ کا حسن کہلائے گا۔ مثال دے کر بتاتا ہوں۔

کیوں اُن کا نام لب پہ مرے بار بار ہے اتنی سی بات ان کی طبیعت پہ بار ہے

یہاں پہلے مصرع میں بھی بار آیا اور دوسرے مصرع میں بھی بار استعمال ہوا، لیکن چونکہ پہلا بار تکرار کے معنی میں ہے اور دوسرا بار گراں کے معنی میں، اس لیے قافیہ درست بلکہ احسن۔ اساتذہ نے بھی اپنے کلام میں اس قسم کے قافیہ کو جگہ دی ہے۔ مثالیں پیش کرتا ہوں۔ ذوقؔ فرماتے ہیں:

کسی بیکس کو اے بیداد گر مارا تو کیا مارا
جو خود ہی مر رہا ہو اس کو گر مارا تو کیا مارا

پہلے مصرع میں بھی گر ہے جو بیداد کے لفظ کے ساتھ ہے، اور دوسرے مصرع میں بھی گر ہے جو اگر کے معنی میں ہے۔ یہاں دونوں لفظ مختلف المعنیٰ ہیں۔ اس لیے ذوق نے اسے جائز سمجھا۔

مرزا یاس یگانہ چنگیزی معروف استاد فرماتے ہیں: کل کی کیا فکر ہر چہ بادا باد۔ دوسرے مصرع میں مبارکباد سے قافیہ کیا ہے یہاں بھی وہی انداز ہے۔ معنی مختلف ہیں۔

پہلے میں کہہ چکا ہوں کہ قافیہ میں کتابت نہیں دیکھی جاتی۔ صرف صوت اور آہنگ دیکھا جاتا ہے۔ مثلاً گلشن، دشمن وغیرہ کے قوافی فوراً عمداً کرلیں تو بالکل درست اور جائز ہے۔ تمام پرانے اساتذہ نے ایسے قوافی کو درست مانا ہے۔ کچھ ناتجربہ کار شعراء صوت کے معاملے میں دھوکا کھا جاتے ہیں۔ اگر پہلے مصرع میں الف پہ ختم ہوجانے والا قافیہ ہے تو دوسرے مصرع میں الف کو ع کا ہم آہنگ سمجھتے ہیں اور یاد کے قافیہ کے ساتھ بعد قافیہ کرلیتے ہیں جو صریحاً غلط ہے کہ الف اور ع کی صوت جُدا جُدا ہے۔ کچھ قافیے ایسے بھی ہوتے ہیں جہاں ایک لفظ سے قافیہ اور ردیف دونوں کا کام لیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر قوافی بہار، خمار وغیرہ ہوں اور ردیف سا ہو تو اگر ایک مصرع میں ''بہار سا ہے آرہا ہے'' تو ایک قافیہ یوں بھی آسکتا ہے۔ ''پارسا'' ہے۔ ''اعتبار'' سا ہے اور ''انتظار'' سا ہے وغیرہ قوافی کے ساتھ اس طرح شعر کہا جاسکتا ہے۔

خموش رندو کہیں نہ کہنا شراب بھولے سے اس نے پی ہے

اسے نہ ٹوکو کہ یہ ہے زاہد نگاہ دنیا میں پارسا ہے

اب یہاں ردیف دوسری حیثیت سے آئی ''طرح'' کے معنی میں نہیں۔ اس قسم کے قافیہ کو قافیۂ معمولا کہتے ہیں۔

کچھ الفاظ ایسے ہوتے ہیں کہ جن کا املا اگر ہائے ہوز پر ختم ہوتا ہو اور تلفظ کہیں ''ے'' پر ہوتا ہو اور کہیں واؤ پر مثلاً ''یہ'' اسکا قافیہ کرنا ہو کے، نے، سے، وغیرہ الفاظ کے ساتھ کیا جاسکتا ہے کہ صوت ایک ہی ہے۔ بالکل اسی طرح ''وہ'' کا قافیہ' دو' لو وغیرہ سے کرسکتے ہیں کہ اسکا تلفظ واؤ پر ختم ہوتا ہے نہ کہ ''ہ'' پر بات۔ واضح ہے کہ صوت معیار ہے املا نہیں۔ ایک شعر ملاحظہ ہو:

قفس میں خواب تو دیکھا ہے آشیانے کا		اب آگے کھیل مقدر کا آب و دانہ کا

اس شعر پر ایک زباں داں نے اعتراض جڑا کہ قافیہ غلط ہے۔ اس کا اعتراض یہ تھا کہ پہلے مصرع کی ترکیب میں آب و دانہ کا املا ہائے ہوز سے ہے اور آشیانے میں بڑی ''ے'' ہے۔ یہ اعتراض غلط ہے یا درست اسکی تحقیق کے لیے سایل دہلوی صاحب کو خط لکھ دیا گیا اور پوچھا گیا کہ اس ضمن میں آپ کی کیا رائے ہے۔ اُن کو یہ معلوم نہیں تھا کہ شعر کس کا ہے اور معترض کون ہے۔ جو جواب انہوں نے دیا وہ درج کرتا ہوں۔ لکھتے ہیں:

قافیہ پہلے مصرع کا آب و دانۂ آشیانے کے قافیہ کے ساتھ درست ہے کیونکہ لکھا جائے گا

آب و دانہ پڑھا جائے گا آب و دانے اور یہ بھی لکھا کہ معلوم ہوتا ہے شعر لکھنے والا اہل زبان ہے اور معترض زباں داں۔

اُن کا قیاس بالکل صحیح نکلا۔ پھر انہوں نے اپنے خط میں ایک شعر کی مثال دی:

آب و دانہ کے خبر لینے کی توفیق نہیں
کھیلنا جانتے ہیں مرغ گرفتار کے ساتھ

یہاں آب و دانہ لکھا گیا لیکن پڑھا جائے گا آب و دانے۔ ان مثالوں سے واضح ہوگیا کہ ہائے ہوز کا تلفظ ''ے'' میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ اور اسے ''امالہ'' کہتے ہیں۔

ایک مشاعرہ میں مصرع طرح یہ دی گئی:

حق کے چراغ جل اٹھے آل رسول سے

اس مصرع طرح میں اٹھے قافیہ تھا اور آل رسول سے ردیف۔ چنانچہ ایک شاعر نے یہ شعر پڑھا:

اے زر پرست سِکّوں کی جھنکار پہ نہ جا
تقویٰ کے موتی لے در آل رسول سے

اس شعر میں بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ اٹھے کا قافیہ در کیسے ہوگیا؟ بات یہ ہے کہ جب اضافت کے ساتھ استعمال ہوا تو تلفظ ''درے'' بن گیا اور اٹھے کا ہم قافیہ ہوگیا۔ کتابت کی طرف نظر نہ دوڑایئے قافیہ پرکھنے کے لیے۔ مگر ہاں یہ ضرور یاد رہے' اسے نہ بھولیے جس کا تذکرہ ابتدا میں بھی کرچکا ہوں دلیل کے ساتھ کہ جن حروف کا تلفظ جداگانہ ہو وہاں املا بھی دیکھنا پڑے گا مثلاً ز' ذ' ظ' ض۔ یہ حروف بظاہر ایک صوت کے لگتے ہیں لیکن تمام مستند شعراء اور اہل زباں نے ہر دور میں ان حروف کی صوت کو جداگانہ ہی مانا ہے۔ اسی طرح ث' س' ص کی صوت الگ الگ ہے۔ اور ت' ط کی صوت بھی ایک نہیں۔ یہاں یہ دیکھنا پڑے گا۔ مثلاً ز پر ختم ہونے والا قافیہ دوسرے اس لفظ کو مانا جائے گا جو ز پر ہی ختم ہو مثلاً نماز کا قافیہ نیاز، محاذ' لحاظ اور ریاض نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح دوسرے حروف تہجی کو قافیہ کے لیے پرکھیں گے۔

☆☆☆

# بلوچستان کے روایتی زیورات
## تزئینات کے ارتقاء کے حوالے سے

عابد حسین قریشی☆

انسان نے اپنی لمبی تاریخ کے دوران ہمیشہ کسی نہ کسی حوالے سے اپنے آپ کو خصوصی اہمیت اور شان و شوکت دلوانے کے جو نت نئے طریقے سوچے ان میں اپنے جسم کو خوبصورت بنانے اور سجانے کا طریقہ سب سے زیادہ قدیم اور سب سے زیادہ جدید بھی ہے۔ ان تزائن کے ذریعے زمانہ قدیم کا انسان جنگل کے حیوانوں اور دیگر انسانوں پر اپنی فضیلت قائم کرتا تھا اور آج کا تہذیب یافتہ اور غیر تہذیب یافتہ انسان بھی تقریباً انہی طریقوں پر عمل کرتا ہے ۔ یہ انسان کی محض خواہش نہیں بلکہ جبلت ہے اور یہ جبلت انسان تو کیا چند جانوروں میں بھی پائی جاتی ہے ۔ مثلاً یہ دیکھا گیا ہے کہ بندر اپنے آپ کو کسی بھڑکیلے یا چمکدار رنگ کے کپڑے میں لپٹانا پسند کرتا ہے اور یہ کہ اس سے وہ کیسا خوبصورت نظر آتا ہے اگر ہاتھ لگ جائے تو کسی آئینے کے ٹکڑے میں یہ عکس دیکھنا چاہتا ہے۔ قدیم زمانے کا انسان اپنی فضیلت کو دکھانے کے لیے اپنے دشمنوں کی کھوپڑیوں دانتوں اور ریڑھ کی ہڈی کے مہروں کے ہار بنا کر زیب تن کیا کرتا تھا ۔ آج کا انسان ان اشیاء کی بجائے بھاری قیمتی زیورات ، طلائی میڈل اور دیگر امتیازات کی نشانیاں اپنی ملکیت بنا کر فضیلت حاصل کرتا ہے ۔ جبلت تبدیل نہیں ہوتی صرف اشیاء اور ذرائع تبدیل ہوتے ہیں ۔ چنانچہ زیورات میں آج بھی بہت سے ایسے زیورات ہیں جن کی اشکال و ساخت ہمیں زمانہ بربریت کے حکمرانوں کے آثار الباقیات کی یاد تازہ کراتی ہیں ۔

یہ بعید از قیاس نہیں کہ پچیس تیس ہزار سال قبل از مسیح میں بعد کے قدیم پتھروں کے دور میں جب انسان غاروں میں رہا کرتا تھا تو مختلف جانوروں کی چھوٹی چھوٹی خوبصورت ہڈیوں کو کسی طرح جوڑ کر آج کے زیورات سے ملتی جلتی ساخت کے بھدے اور ٹھوس قسم کے زیورات مثلاً ہار، کنگن، پازیب یا کمر بند بناتا ہوگا اور پھر ان سے اپنے جسم کی تزئین کرکے

---

☆ اسسٹنٹ پروفیسر، فائن آرٹس ڈیپارٹمنٹ، جامعہ بلوچستان، کوئٹہ

ایک عجیب احساس افتخار کے ساتھ سر اونچا کر کے چلتا ہوگا ۔ چنانچہ اس کا ایک مبہم سا تصور ہمارے ذہن میں ہمارے آباء و اجداد کی زندگی سے آتا ہے جب وہ غاری انسان تھے اور شکار پر گذر بسر کیا کرتے تھے ۔ اپنے مردے کے ساتھ وہ اس کی تمام ضروری اشیاء بھی دفن کردیا کرتے تھے کہ شاید اسے کسی مستقبل کی زندگی میں ان کی ضرورت محسوس ہو جس کے بارے میں ان کا بڑا غیر واضح تصور تھا ۔ آثار قدیمہ کی حالیہ کھدائی سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ انسان کی ثقافت ذاتی تزئینات اور سجاوٹ سے شروع ہوئی تھی جو بعد میں مختلف نوعیت کے فنون اور رسومات کی شکل اختیار کر گئی ۔ چنانچہ اٹلی میں ایک ہار دریافت ہوا ہے جو مچھلی کے مہروں ، دانتوں اور پسلیوں کو پرو کر بنایا گیا ہے ۔ یہ تین لڑیوں میں ترتیب دیا گیا ہے ۔ اوپر کی دو لڑیاں صرف مچھلی کے مہروں سے گوندھی گئی ہیں جب کہ تیسری لڑی سیپوں میں سوراخ کر کے پرو کر بنائی گئی ہے۔ چار چار مہروں میں تین تین سپیـــــوں کے ہر سیٹ کے درمیان مچھلی کے نوکیلے دانت (Stag Canine) ڈالے گئے ہیں ۔ بعد کے قدیم پتھروں کے دور کے ہار کا یہ نمونہ غالباً زیورات کی شکل میں سب سے زیادہ آرٹ کا شاہکار ہوگا۔ اسی طرح تاریخ انسان سے ایک اور مثال ہمارے پاس پہنچتی ہے کہ نیوزی لینڈ کے قدیم اور اصلی باشندے جنہیں ماؤریز (Maoris) کہتے ہیں نہ صرف شارک مچھلی کے دانتوں سے ہار بنا کر اپنے جسم کی تزئین کرتے تھے بلکہ چھوٹے پرندوں کے پروں اور پھولوں سے بھی اپنے آپ کو سجاتے تھے ۔ خواتین بطور زیورات اپنے شوہروں کے نزدیکی رشتہ داروں اور دوستوں کے دانت استعمال کرتی تھیں۔ تقریباً بیس ہزار ق م میں فرانس کے جنوب میں ایک نسل آباد تھی جن کو ماہر آثار قدیمہ نے ازیلینز (Azilians) کا نام دیا ہے ۔ اس نسل نے اپنی غاروں کی دیواروں پر ایسے نقوش مصور کیے تھے جن میں مردوں کو بڑے بڑے پروں سے بنے ہوئے Head-dress پہنے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ حیرانگی کی بات یہ ہے کہ یہ ہیڈ ڈریس ہمیں ناگہاں طور پر شمالی امریکہ کے ریڈ انڈینز کے ہیڈ ڈریس کی یاد دلاتا ہے ۔ عقاب کے پروں سے بنائے گئے ایسے ہیڈ ڈریس سے مردوں کو چوٹی سے ایڑی تک سجایا گیا ہے جس میں وہ بہت شاہانہ اور پر وقار نظر آتے ہیں ۔ درمیانی پتھر کے دور (Mesolithic Age) بلکہ نئے پتھروں کے دور (Neolithic Age) کے دوران بھی جب انسان کو کوئی چمکدار شے یا خوبصورت درخشندہ پتھر مل جاتا تو وہ اسے اپنی ملکیت بنانے اور دوسروں سے چھپانے کے جبلی جذبات کے تحت اپنے جسم کی جلد کا کوئی حصہ مثلاً سینے گالوں یا بازوؤں کی جلد کاٹ کر اس پتھر کو اس کے اندر چھپا کر اوپر سے جلد مڑ دیا کرتا تھا تاکہ وہ اس کو محفوظ بھی کر لے اور اپنی

ملکیت بھی بنا لے ،اس تکنیک کو "Mutilation" کہا جاتا ہے۔ (۱) آج بھی یہ جبلی خواہش در اصل جون کی توں ہے یعنی کسی ایسی شے کو اپنی ملکیت بنانا جو خوبصورت بھی ہو اور معاشرے میں کثیر تعداد اس سے محروم ہو اور اس قدر چھوٹی بھی ہو کہ انسان اس کو دوسروں سے محفوظ کر سکے ۔ اور یہ تمام خواص زیورات میں پائے جاتے ہیں ۔ یہ تمام مظاہر اس زمانے کی عکاسی کرتے ہیں جب انسان نے ابھی باقاعدہ زیورات بنانے کا فن نہیں سیکھا تھا ۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اپنے جسم کی تزئین کسی خوبصورت چمکدار درخشندہ چھوٹی سی شے سے کرنا اسی قدر قدیم ہوسکتا ہے جس قدر قدیم خود انسان ہے کہ یہ انسان کی جبلت ہے جس کی تکمیل نہ کرنا اس کے لیے ممکن ہی نہ تھا ۔ چنانچہ جیسے ہی انسان نے زیورات بنانے کی تکنیک سیکھ لی اس نے اپنی جبلی خواہش کی پوری پوری تسکین کرنے کی کوشش کی ۔

## زیورات کی مختصر تاریخ

لفظ "Jewels" جس کا اردو ترجمہ " زیورات " ہے اطالوی لفظ " Joy " سے ماخوذ ہے ، جس کا لفظی مطلب " جبلی خوشی " ہے (۲) اور یہ ایک حقیقت بھی ہے کہ زیورات در اصل پہننے کی شے کی نسبت خوشی حاصل کرنے کی شے زیادہ ہیں۔ یعنی ان کی ملکیت کا احساس ہی خوشی ہے کیونکہ ازل ہی سے انسان کو اپنے آپ کو بنانے سنوارنے اور دوسروں کی نسبت خوبصورت نظر آنے کی خواہش رہی ہے اور یوں ایک طرح سے انسان نے مختلف زیورات یا دیگر زیبائشی موٹیوز (Motifs) استعمال کر کے ہمیشہ سے اپنی ذوق جمالیات کو خراج تحسین پیش کیا ہے ۔ اگر زیورات کی ساخت اور نوعیت میں وسعت پیدا کر کے سوچیں تو ایک محتاط اندازے کے مطابق کہا جا سکتا ہے کہ زیورات کا وجود اور اپنے جسم کی زیبائش کرنا تاریخ انسان میں قدیم ترین فن ہے اور آج تک یہ انتہائی اہم بھی رہا ہے ۔ اور انسان نے ہر زمانے میں کسی نہ کسی انداز سے اپنے جسم کی تزئین کی ہے۔

زیورات بنانے کا فن فنون لطیفہ کی تمام شاخوں میں سے غالباً قدیم ترین فن رہا ہے اور اہم بھی۔ اس کے شواہد اس امر سے بھی ملتے ہیں کہ زمانہ قدیم کی جتنی تہذیبیں آج تک دریافت ہوئی ہیں ان تمام میں زیورات کے فن کو خصوصی اہمیت حاصل رہی ہے اور تقریباً ہر تہذیب میں ایسی مورتیاں دریافت ہوئی ہیں جن میں خواتین تو خواتین مردوں نے بھی بعض اوقات اپنے جسم کو زیورات سے سجایا ہوا ہے بلکہ خود زیورات کی دریافت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ زیورات سازی انسان کی لمبی تاریخ میں تقریباً ہر دور میں ایک اہم فن گردانا جاتا رہا ہے ۔ مثال کے طور پر پاکستان کی قدیم تہذیب وادی سندھ کے دو اہم مراکز موہنجو داڑو اور

ہڑپہ کے آثار الباقیات پر تحقیق کریں تو بطور تزئینات زیورات کے استعمال کے ثبوت ملتے ہیں۔(۳) چنانچہ موہنجو داڑو سے ۲۴۰۰ تا ۲۳۰۰ ق م کے زمانے میں سونے کے موتی (Beads) دریافت ہوئے ہیں۔ (۴) ان کے علاوہ ان دونوں مراکز سے جو مورتیاں دریافت ہوئی ہیں ان میں سے بہت سی ایسی ہیں جو زیورات سے لدی پھندی ہیں ۔ اسی طرح وادی سندھ کی تہذیب ہی میں بہت سی اقسام کے خوبصورت موتی دریافت ہوئے ہیں جن میں سونا، چاندی، کرسٹل، تانبے اور سٹیاٹائٹ پتھر کے موتی کثرت سے ملے ہیں جن کا بطور زیورات کمر بندوں اور پٹیوں پر جڑاؤ کیاجاتا تھا۔ (۵) علاوہ ازیں موہنجوداڑو سے سونے اورسٹیاٹائٹ (Steatite) پتھرسے تراشے ہوئے نہایت خوبصورت اوردیدہ زیب ڈیزائن کے زیورات بھی ملے ہیں جن میں کثرت سے ہار شامل ہیں۔ ان میں ایک انتہائی خوبصورت چھ لڑیوں والا ہار ہے جس کے دونوں سروں پر نصف کروں کی ساخت کے بند لگے ہوئے ہیں جن کے سروں پر ہک لگے ہیں جو یقیناً باندھنے کے لیے استعمال ہوتے ہوں گے۔(۶) علاوہ ازیں ،موہنجوداڑو کے HR-Area سے زیورات کی ایک انتہائی اہم ورکشاپ دریافت ہوئی ہے جس میں سونے کے موتیوں کی انتہائی قابل ذکر سیریز موجود ہے جو زیورات میں استعمال ہوتے تھے۔(۷) تحقیق سے یہ بھی ثابت ہوا ہے کہ چندو داڑو(Chandu Daro)وادی سندھ کی ایک اور بڑی اہم بستی کو'' صرافوں کا شہر (City of Jewellers) کہا جاتا تھا، کیونکہ اس کے بنے ہوئے زیورات میسو پوٹیمیا اور مصر کو بھی برآمد کیے جاتے تھے۔(۸) اسی طرح کے زیورات اور سونے کے موتی دیگر اہم ہم عصر تہذیبوں سے بھی دریافت ہوچکے ہیں جن میں سے نہایت قابل ذکر شمالی شام، کریٹ اور مصر کی تہذیبیں ہیں جنہوں نے ۳۰۰۰ ق م تا ۱۵۰۰ ق م کے درمیانی ادوار میں فروغ پایا۔ مزید Etched Carnelian Beads تقریباً ۲۳۰۰ ق م قدیم، Ur, Kish, Tell Asmar کے کھنڈرات سے بھی دریافت ہوئے ہیں۔(۹) قدیم مصری تہذیب سے قبل کے زمانے میں یعنی تقریباً ۷۰۰۰ ق م کے دور سے شواہد دریافت ہوئے ہیں جن کے مطابق فرعونی دور سے قبل کے مصری اپنے چہرے کی سجاوٹ کی خاطر باقاعدہ رنگدار پاؤڈر استعمال کرتے تھے جو ایک سبز رنگ کے پتھر کو پیسنے سے دستیاب ہوتا تھا۔ جس کو مصری اپنی آنکھوں کے گرد غازے کی طرح ملتے تھے جس سے ایک تو آنکھیں خوبصورت اور بڑی نظر آتی تھیں اور دوسرے سورج کی جھلستی دھوپ کی تپش کم کرنے کے لیے یہ پاؤڈر ڈھال ثابت ہوتا تھا۔ چنانچہ ابتدائی زمانے کی ایسی پیلٹس (Palets) بھی دریافت ہوئی ہیں۔ جو

جانوروں سے شباہت رکھتی ہیں جن پر سبز رنگ کو پیسا اور ملایا جاتا تھا۔ ایسی ہی ایک پیلٹ لندن یونیورسٹی کالج میں موجود ہے جس کے دونوں طرف ایک دوسرے کے برعکس ہرنوں کے مجسمے کندہ کیے گئے ہیں جن کی آنکھوں میں ہاتھی دانت کے ٹکڑے کاٹ کر پرسین کاری (Inlay Work) کی گئی ہے۔ ہرنوں کو مزید نمایاں کرنے کے لیے Cross - Hatching بھی گئی ہے۔ پاکستان کے شمالی علاقہ جات میں پھیلی ہوئی گندھارا تہذیب پر تحقیق کرنے سے شواہد ملے ہیں کہ کم از کم تین مقامات پر زیورات بکثرت استعمال میں تھے۔ یہ مقامات ٹیکسلا، سرکھ، اور سرکپ ہیں۔ یہاں کی خواتین چندن ہار، طوق، ہنسلی اور پازیب جیسے زیورات سے اپنے آپ کو مزین کرتی تھیں۔(۱۰) سرکھ کشان قوم کے بادشاہ ولیم کیڈ ماس کا بسایا ہوا شہر ہے جو سرکپ سے دو میل آگے ہے۔ سرکھ علوم و فنون کا مرکز تھا اور یہاں زیورات بھی اعلیٰ درجے کے بنائے جاتے تھے۔ یہ اس قدر ترقی یافتہ شکل اختیار کر چکے تھے کہ آج بھی پاکستان کے شمالی علاقہ جات کے دیہات میں تقریباً اسی ساخت اور شکل کے زیورات استعمال میں ہیں۔ علاوہ ازیں گلگت سے تقریباً تیس کلو میٹر مغرب کی جانب بارگوبالا کے گاؤں کے قریب تین بستیوں میں سونے اور چاندی کے زیورات کھدائی کر کے نکالے جا چکے ہیں جن کی قدامت ابھی تک حتمی طور پر متعین نہیں کی جا سکی۔ (۱۱) ان تمام تحقیقات اور دریافت شدہ زیورات کی تاریخ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ زمانہ ما قبل تاریخ اور زمانہ قدیم تہذیبوں کے دوران انسان نہ صرف زیورات کے بارے میں باشعور تھا بلکہ ان کو بنانے کا فن بھی جانتا تھا اور زیورات سے اپنے جسموں اور چہروں کو مزین بھی کرتا تھا۔

ہندوستان میں بھی مختلف شہروں اور تہذیبی مراکز میں زیورات کو نمایاں اہمیت اور خصوصیت حاصل رہی ہے۔ زمانہ قدیم سے تمام برصغیر سونے اور معدنیات کے حوالے سے مشہور اور افضل گردانا جاتا رہا ہے۔ نتیجتاً سونے کے زیورات کا نہ صرف یہاں رواج رہا بلکہ ان کو خاصا فروغ بھی حاصل ہوا۔ چنانچہ زیورات زمانہ قدیم ہی سے پایہ تخت دہلی، آگرہ، اودھ اور وسطی ہندوستان مثلاً راجپوتانہ اور مالوہ میں فروغ پاتے رہے۔ علاوہ ازیں، پنجاب، سندھ، کشمیر، بنگال اور صوبہ سرحد میں بھی زیورات خاصے مقبول رہے اور ان کو فروغ حاصل رہا ہے۔ (۱۲) نیز ہندوستان کی کانوں میں سے ہیرے بھی وافر مقدار میں دستیاب ہوتے رہے ہیں جن کے جڑاؤ سے زیورات میں چار چاند لگ جاتے تھے اور ان کی قیمت اور خوبصورتی میں ہزاروں گنا اضافہ ہو جاتا تھا۔ چنانچہ دنیا کا مشہور ترین اور خوبصورت ترین ہیرا کوہ نور بھی گولکنڈہ کی کانوں سے دریافت ہوا تھا اور ۱۶۴۰ء میں عظیم مغل بادشاہ شاہجہان کی ملکیت

میں تھا ، اور دورانِ اقتدارِ ایسٹ انڈیا کمپنی ملکہ وکٹوریا کو پیش کیا گیا تھا اور اب '' انگلستان کے کراؤن جیولز'' میں محفوظ ہے۔ (۱۳)

## بلوچستان میں زیورات کی مختصر ترین تاریخ

بلوچستان بھی اپنی سادہ اور دیہی انداز کے ذوق جمالیات کی بدولت روایتی طرز کی زیور سازی میں نہایت مالا مال اور اہم خطہ رہا ہے ۔ زمانہ قدیم ہی سے بلوچستان کا ذوق جمالیات اس کے مختلف نوعیت کے بنائے گئے ہنر مندی کے شاہکاروں مثلاً ظروف سازی، طرز تعمیرات کے موٹیو، کشیدہ کاری ، سجاوٹی اشیاء اور زیور سازی میں کھل کر نظر آتا ہے۔ بلوچستان کے زیورات پر بہت کم تحقیق ہوئی ہے اور جو چند ایک مضامین شائع ہوئے ہیں وہ بھی موجودہ مصنف ہی نے لکھے ہیں۔(۱۴) ثقافتی اشیاء اور زیورات کے شواہد ہمیں بلوچستان میں ہڑپن تہذیب (Harappan Civilization) کے دونو دریافت شدہ شہروں یعنی مہر گڑھ، جو ۷۰۰۰ ق م قدیم ہے (۱۵) اور نوشارو ۲۵۰۰ تا ۲۳۰۰ ق م (۱۶) میں ملتے ہیں۔ یہ دونوں قدیم شہر ڈھاڈر کے قریب واقع ہیں ۔ ان دونوں تہذیبوں کے آثار الباقیات میں بیشتر ایسی خواتین کی مورتیاں دریافت ہوئی ہیں جو مختلف نوعیت اور ساخت کے زیورات سے اپنے اجسام اور چہروں کو مزین کیے ہوئے ہیں ۔

بلوچستان خصوصی طور سے تزئینات اور زیورات سازی میں انتہائی ثروتمند ہے کیونکہ یہاں کی ثقافت در اصل ایک (Cross Breeded) کلچر ہے ۔یہاں صدیوں سے بلوچ پٹھان اور براہوی بلوچستان کی تین بڑی اور اہم نسلیں اکٹھی رہ رہی ہیں۔ تینوں کی ثقافت اپنے اپنے طور پر شاندار اور تینوں نے ایک دوسرے پر اثرات مرتب کیے اور باہمی اثرات قبول کیے۔ کیونکہ بلوچستان شروع ہی سے مختلف قوموں ، ثقافتوں ، تہذیبوں اور روایات کا گہوارہ رہا ہے اس لیے اس کا تمدن اور سماجی نظام ان تمام قوموں کی ذوق جمالیات کا آئینہ دار ہے۔اس وقت زیادہ اہم قوموں میں بلوچ ( جو زیادہ تر جنوبی علاقوں جیسا کہ مکران، خاران ، قلات ، خضدار ، نوشکی ، ڈیرہ مراد جمالی، لبستی اور جزوی طور پر کوئٹہ میں رہائش پذیر ہیں )، پٹھان قوم جو زیادہ تر بلوچستان کی شمالی بیلٹ کے باشندے ہیں جیسا کہ زیارت، چمن، لورالائی ، ژوب اور کوئٹہ اور براہوی جو زیادہ تر ڈھاڈر ، والبندین ، تربت ، چاغی ، اور کوئٹہ کے رہنے والے ہیں شامل ہیں۔ (۱۷) یہ تینوں قومیں اپنے اپنے طور سے زیورات سازی میں مختلف ڈیزائن، ساخت، اقدار اور خوبصورتی ظاہر کرتی ہیں ۔ تاہم چند اقدار ، ڈیزائن، نام اور

ایک دوسرے سے متاثر زیورات بھی تینوں میں موجود ہیں ۔ ان تینوں میں زیورات زیادہ تر گلے، سر، کان ، ناک ، کلائی ، بازو ، ہاتھ ، انگلیوں ، پیروں ،ٹخنوں اور جسم کے دیگر حصوں پر پہنے جاتے ہیں ۔ ان تمام اقسام اور نوعیت کے زیورات میں اپنی ساخت اور ڈیزائن کے اعتبار سے بہت تنوع ہے ۔ اس لیے سہولت کی خاطر ہم نے انتہائی خاص، اہم اور منتخب شدہ ہی کو احاطہ تحقیق میں شامل کیا ہے۔ بلوچستان کے قدیم روایتی زیورات میں سونے چاندی کے زیورات کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے ۔ کیونکہ یہاں متوسط طبقہ کثرت سے آباد ہے اس لیے سونے کی نسبت چاندی کو بھی استعمال میں لایا جاتا ہے ۔ شاذ و نادر پیتل اور تانبے کی انگوٹھیاں بھی استعمال میں لائی جاتی ہیں ۔ تاہم سب سے زیادہ قدر و قیمت سونے کو حاصل ہے کیونکہ خوبصورت ہونے کے علاوہ یہ دھات کبھی نہیں گلتی اور اس کے ضائع ہونے کے امکانات نہیں ہیں۔ بلوچستان کے لوگ سونے کے اس قدر شوقین ہیں کہ اکثر ایک خاص قسم کا پتھر(پارس) اور ایک خاص پودا ڈھونڈنے کی غرض سے پہاڑوں کا رخ کرتے ہیں جن کی مدد سے دیگر دھاتوں کو سونا بنایا جاتا ہے ۔

بلوچستان میں زیورات پر قیمتی پتھروں سے پرسین کاری (Pietra Dura) کرکے انہیں مزید خوبصورت اور جاذب نظر بنایا جاتا ہے ۔ یہ پتھر یاقوت ، پکھراج ، زمرد ، اور نیلم وغیرہ ہیں ۔ علاوہ ازیں نگ بھی استعمال میں لائے جاتے ہیں۔ یہاں کے روایتی زیورات ہاتھ سے بنائے جاتے ہیں ۔ اگرچہ ہر قبیلہ کے اپنے علیحدہ علیحدہ زیورات ہوتے ہیں پھر بھی چند ایک ہر علاقے میں پائے جاتے ہیں ۔ ان میں سے کنگن ،ہار، جھومر، چندن ہار ، نتھ ، جھمکے ، ٹیکہ، بالیاں اور انگوٹھیاں ، زیادہ اہم اور عام طور پر مقبول ہیں۔ اسی طرح بلوچی ، پٹھان اور براہوی قوموں میں ان کے منفرد زیورات کے اپنے اپنے نام ہوتے ہیں۔ تاہم بہت سے ایسے زیورات ہیں جن کے نام مشترک ہیں یا مشابہت رکھتے ہیں ۔ ان میں سے مشترکہ طور پر پہنے جانے والے زیورات اور ان کے علاقائی نام درج ذیل ہیں ۔

## گلے کے زیورات: ہار /چندن ہار /امیل:

خواتین کے آرائشی زیورات میں ہار کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے ۔ یہ مختلف اقسام مختلف ساخت اور مالیت کے ہوتے ہیں ۔ ان میں چندن ہار سب سے زیادہ شاندار ، وقیع ،مشہور اور شان وشکوہ کا حامل ہے ۔ یہ خصوصی طور پر سونے کا بنا ہوتا ہے اور دلہن کی رخصتی کے وقت پہنایا جاتا ہے یا پھر شادی شدہ خواتین اسے زیب تن کرتی ہیں ۔ اس کے زیادہ تر اجزاء بیضوی ، مربع ، مثلث اور گول ساخت کے ہوتے ہیں جنہیں سونے کی لڑیوں

سے اکٹھا جوڑا جاتا ہے۔ یہ لڑیاں تعداد میں پانچ یا سات ہو سکتی ہیں۔یہ سونے کی لڑیاں انتہائی جاذب نظر اور خوبصورت ڈیزائن کیساتھ Mould کی ہوتی ہیں مثلاً گھنٹی کی ساخت یا ناشپاتی کی ساخت میں ڈھلی ہوتی ہیں ۔ اس کے دونوں سروں پر خوبصورت ریشمی لڑیاں بنی ہوتی ہیں جن سے ہار کو گردن کے پیچھے باندھا جاتا ہے ۔ اس کی پر اسرار خوبصورتی ذہن کو ہمیشہ اپنی زد میں لیے رکھتی ہے ۔ یہ شادی شدہ عورت کے لیے علامتی زیور کی حیثیت رکھتا ہے اور بلوچستان میں اس کو خاص جذباتی اہمیت حاصل ہے۔خصوصی طور پر بیگمات کا اپنے ناراض شوہروں کو منانے کے لئے یہ ایک مخصوص حربہ ہے۔ اسے پشتو زبان میں ' امیل'' براہوی میں چندن ہار اور بلوچی میں ہار کہتے ہیں ۔

غاڑاگئی

غاڑاگئی خصوصی طور پر پٹھانوں کا گلے کا زیور ہے اور سب سے زیادہ شاندار بھاری، خوبصورت اور زینت سے بھر پور زیور ہے ۔ یہ باوقار زیور گردن کے گرد اگرد خاتون کی عظمت کو چار چاند لگا دیتا ہے اور اس قدر بھاری اور بڑا ہوتا ہے کہ کبھی کبھی یہ گردن سے لٹکتا ہوا کافی حد تک پیٹ کے حصے تک پہنچ جاتا ہے ۔ اس کے بہت زیادہ بھاری اور بڑا ہونے ہی کی وجہ سے یہ شاذو نادر ہی سونے میں ڈھلوایا جاتا ہے اور عموماً چاندی کا غاڑاگئی استعمال ہوتا ہے۔ تاہم امیر گھرانے دلہن کو سونے کا غاڑاگئی ہی عطا کرتے ہیں ۔ غاڑاگئی کی اتنی زیادہ ورائٹی ہے اور یہ اتنے قسم کے ڈیزائنوں میں ڈھالا جاتا ہے کہ اس کے لیے ایک ڈیزائن مختص کرنا مشکل ہوجاتا ہے اور عموماً یہ اپنے بنیادی متعین شدہ ڈیزائن کو پیچھے چھوڑ جاتا ہے اور نئے ڈیزائن اور وضع قطع کے ساتھ بنوایا جاتا ہے ۔ یہ خالصتاً ٹھوس دھات سے بنوایا جاتا ہے۔ اس لیے خالص سونے کا غاڑاگئی جو کہ قیمتی اور نیم قیمتی پتھرں کے جڑاؤ سے مالا مال ہو انتہا کا مہنگا اور قیمتی زیور بن جاتا ہے جو کہ صرف شادی کے موقعوں اور وہ بھی صرف دلہن کے لیے سونے کا بن سکتا ہے ، وگرنہ چاندی کے اور بعض اوقات مزید سستی، دھاتیں جیسا کہ تانبا ، جست اور کانسی وغیرہ کے غاڑاگئی بھی استعمال میں لاتے ہیں ۔ تاہم چاندی میں ڈھلایا گیا اور رنگدار جیولز کے جڑاؤ سے سجایا گیا غاڑاگئی پر عظمت بھی ہے اور بھاری ہونے کے باوجود مہنگا نہیں ہوتا۔ غاڑاگئی کو عموماً سرخ، سبز، نیلے اور پیلے جیولز کے جڑاؤ سے مزین کیا جاتا ہے ۔ یہ خصوصی طور پر پٹھانوں کا زیور ہے ۔

غاڑاگئی کو ڈھالنے کی تکنیک خاصی مشکل اور پیچیدہ ہے ۔ یہ کچھ دھاتی لڑیوں پر مشتمل ایک لمبا چوڑا ہار ہوتا ہے جو تعداد میں عموماً ۵ یا ۷ ہونی چاہئیں ۔ تاہم ۴ یا ۶ لڑیوں پر

مشتمل غاڑاگئی بھی دیکھنے میں آتے ہیں۔ یہ دھات کی بنی ہوئی لڑیاں زیور کے بڑے بڑے ٹکڑوں کے ساتھ ایک دوسرے سے بندھی ہوتی ہیں۔ یہ درخشندہ طلائی یا نقرئی ٹکڑے لڑیوں کے سرے مضبوطی سے تھامے رکھتے ہیں اور کبھی کبھی درمیان میں ان کو دو حصوں میں تقسیم بھی کر دیتے ہیں۔ دونوں اطراف کی لڑیوں کے عین نیچے ایک بھاری اور ٹھوس دھات کا زیور آویزاں ہوتا ہے جو اسی دھات میں ڈھلایا جانا چاہیے جس میں بقایا غاڑاگئی ڈھلا ہوا ہوتا ہے۔ ان تمام بڑے بڑے زیور کے ٹکروں پر دھاتی تراش کے ڈیزائن بڑی خوبصورتی کے ساتھ کندہ کیے ہوئے ہوتے ہیں جو کہ Carving کا اعلیٰ نمونہ پیش کرتے ہیں۔ یہ ڈیزائن اس قدر مہارت اور باریک بینی سے تراشے گئے ہوتے ہیں کہ تمام غاڑاگئی بغیر کسی نقص کے انسانی ہاتھوں کی مہارت کا خوبصورت نمونہ پیش کرتا ہے۔

عموماً ان بڑے بڑے زیور کے ٹکڑوں پر قیمتی پتھروں کی انتہائی دقیق اور باریک پریسن کاری کی ہوتی ہے جس میں Lapis Lazuli بہتات سے استعمال کیا جاتا ہے اور اس Lapis Lazuli کو دوبارہ کندہ کاری کی تکنیک میں خوبصورت ڈیزائن اور تراش کے ساتھ مزین کیا ہوتا ہے۔ یہ تمام فنکارانہ تکنیک اور ہاتھوں کی مہارت ایک غاڑاگئی کو آرٹ کا بہترین نمونہ اور پر وقار سجاوٹی زیور بنا دیتے ہیں۔ گردن کے پیچھے عموماً دونوں سروں کو ایک دوسرے کے ساتھ ایک خوبصورت لڑی یا پھر غاڑاگئی ہی کی دھات میں ڈھلائی گئی ایک چھوٹی اور پتلی پتری کے ذریعے باندھ دیا جاتا ہے اگر سونے میں ڈھلائی گئی ہو تو غاڑاگئی نہایت پرعظمت اور شاندار زیور بن جاتا ہے۔

**چمکلی / کڑائی**

اس کا اصلی نام چمپاکلی ہے جو ہندی زبان سے ماخوذ ہے کیونکہ اس کی بنیادی ساخت چمپا کی کلی سے مشابہ ہے۔ یہ نام اس سے قدرے تبدیل ہو کر چماکلی بن گیا اور اسی کی تبدیل شدہ ساخت چمکلی ہے۔ اس کو پشتو میں ''کڑئی'' اور براہوی میں بھی ''چمکلی'' کہتے ہیں۔ یہ بھی گلے میں پہننے کا زیور ہے۔ یہ دو حصوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ پہلے حصے کو Neckpiece کہتے ہیں۔ اس میں بادامی ساخت کے چاندی کے لمبوترے زیور بنا کر ان کے سروں پر روپے نما گول ساخت کے زیور لٹکائے جاتے ہیں اور اس پر Jewels اور مصنوعی Gems جڑے جاتے ہیں اس طرح کے کئی اجزاء بنا کر ایک ڈوری میں پروئے جاتے ہیں اس ڈوری کے دونوں سروں پر اسی طرح کے زیورات کا ایک ایک جز جوڑا جاتا ہے۔ یہ ڈوری گردن کے پیچھے ہار کی مانند باندھنے کے کام آتی ہے۔ دوسرا حصہ Chainpiece کہلاتا

ہے۔ گلے کے زیورات میں یہ سب سے کم وزن زیور ہے اوربلوچستان میں محبت اور وفا کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ اس لئے یہ دو محبت کرنے والوں کے درمیان تحفتاً بھیجا جاتا ہے۔

کبھی کبھی چمکلی کی خوبصورتی کو ایک مچلی یا شمشک ( پشتو میں گل مختی ) مچلی کے جڑاؤ سے دوبالا بھی کیا جاتا ہے۔ مچلی چوکور زیورات کے وہ چھوٹے چھوٹے اجزاء ہوتے ہیں جنہیں گھنگروں کی طرح بڑے زیورات کے نچلے حصے پر لٹکایا جاتا ہے یا ان کی ایک زنجیر بنا دی جاتی ہے جس کے دونوں سروں کو آپس میں باندھ لیا جاتا ہے۔چمکلی کو رنگدار Jewels سے سجایا بھی جاتا ہے۔

## ژمبکی / اس گوگ

گلے کا یہ زیور سونے یا چاندی دونوں میں کثرت کے ساتھ ڈھلایا جاتا ہے۔ یہ اپنی شباہت میں بیضوی یا گول دونوں اشکال کا ہوسکتا ہے اور گردن کے گرد یہ ایک محراب کی طرز کی سجاوٹی شکل بناتا ہے اور اسے سرخ یا سبز جیولز کے جڑاؤ سے مزین کیا جاتا ہے اس کے پیندے پر ایک موٹا اور بھاری زیور کا ٹکڑا لگا ہوتا ہے۔ یہ زیور مختلف اشکال کی زنجیروں اور کنگرے والی لڑیوں کے ساتھ بہت فراخدلی کے ساتھ مزین کیا ہوتا ہے۔

## دولنتر

اس زیور کے ٹکڑے کو در اصل گوگ کے اندر ڈال کر اس طرح سے ڈھلایا گیا ہوتا ہے کہ دونوں کو بیک وقت کمبینیشن کے ساتھ پہنا جا سکتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ سپورٹیو جیولری پیس بھی کہلا سکتا ہے۔ دولنتر سونے یا چاندی دونوں میں ہوسکتا ہے۔

## طوق / کب / اوژی

اسے بلوچی اور براہوی دونوں زبانوں میں '' طوق'' اور پشتو میں '' اوژی'' کہتے ہیں۔ یہ سونے یا چاندی کا انتہائی ٹھوس اور بھاری زیور ہے جو گول یا بیضوی شکل میں گردن کے گرد ایک ہلال Crescent کی شکل دھارتا ہے۔طوق درمیان سے انتہائی موٹا اور بھاری ہوتا ہے اور دنوں سروں پر جاتا ہوا آہستہ آہستہ موٹائی میں کم ہوتا جاتا ہے۔ اس کے دونوں سرے گول اور پیچھے کی جانب ہک کی مانند مڑے ہوئے ہوتے ہیں۔ جس زیور کو اردو میں گلو بند کہتے ہیں وہ اس سے قریب ترین زیور ہے۔ اس کو سرخ اور سبز رنگ کے Jewels سے سجایا جاتا ہے اور ایک موٹا بھاری زیور اس کے نیچے لٹکتا رہتا ہے اور اس پر مختلف نوعیت کے نقش و نگار ہوتے ہیں۔

گوجو

خاصے پھیلاؤ والا یہ زیور گلے کے گردا گرد پہنا جاتا ہے اور پورے سینے پر پھیلتا ہوا پیٹ کے حصے کو ڈھانپ لیتا ہے۔ یہ بہت زیادہ سونے کو ڈھال کر بنایا جاتا ہے اور اس کے دونوں سروں پر سونے کی چین ہوتی ہے جس کے ذریعے اس کو گردن کے پیچھے باندھا جاتا ہے، یہ ایک Elaborate ہار ہے جس کے بیرونی جز سے مزید تین چار یا پانچ ہار جوڑے گئے ہیں، جو سب مل کر ایک بہت بڑا زیور تشکیل دیتے ہیں۔

ماتھے اور سر کے زیورات: شمس / بینا / خال

یہ انتہائی شاندار زیور پنجاب کے مشہور اور خوبصورت زیور ''جھومر'' سے قریب ترین ہے۔ بینا بہت اہم تقریبات جیسا کہ شادی وغیرہ پر دلہن کو پہنایا جاتا ہے۔ اس زیور کو ماتھے پر لٹکا کر ہک اور کلپ کے ذریعے بالوں میں باندھ دیا جاتا ہے۔ یہ نیم بیضوی ساخت یا مثلثی ساخت کا زیور ہوتا ہے۔ یہ عموماً سونے میں ڈھلا ہوتا ہے تاہم چاندی میں بھی بن سکتا ہے۔ بینا ڈھلے ہوئے سونے میں جڑے موتیوں کی پانچ یا سات لڑیوں پر مشتمل ہوتا ہے اور ہک اور کلپ کے ساتھ ایک خوبصورت وضع قطع کی ریشمی ڈوری کے ساتھ بندھا ہوتا ہے جس پر ہاتھ کا کام بھی کیا ہوتا ہے۔

عموماً اس کی نچلی سطح مثلثی ساخت یا بیضوی ساخت کے چھوٹے چھوٹے جیولری کے اجزاء جن کو بلوچی زبان میں '' مچھلی '' کہتے ہیں، سے مزین کی ہوتی ہے۔ یہ زیور چھوٹے چھوٹے موتیوں سے اٹا ہوتا ہے اور نہایت فراخدلی سے سرخ نیلے اور سبز رنگ کے Jewels اور Gemstones سے سجایا گیا ہوتا ہے۔ مچھلی بذات خود ایک اضافی زیور ہے اور مختلف زیورات کے ساتھ لگا کر پہنا جاتا ہے۔ بینا انتہائی شاہانہ، خوبصورت، بھاری اور پر شکوہ زیور ہے اور پہننے والے کے وقار اور مرتبے کو بہت زیادہ بڑھا دیتا ہے۔ اسے شمس بلوچی، بینا براہوی اور خال پشتو زبان میں کہتے ہیں۔

ڈری / پیٹیک / سنگار پٹی

اس کو بلوچی اور براہوئی میں ڈری اور پشتو میں پیٹیک کہتے ہیں۔ یہ سادہ مگر پر وقار زیور ماتھے پر پہنا جاتا ہے۔ یہ چاندی میں ڈھلا ہوتا ہے اور اس میں مختلف رنگوں کے دمکتے ہوئے Jewels اور Gemstones کی کندہ کاری کی ہوتی ہے۔ یہ در اصل اور زیورات کے ساتھ ملا کر پہنا جاتا ہے۔ عموماً یہ ایک Belt جس کو پٹی کہتے ہیں کے اوپر چھ یا آٹھ کی تعداد میں جڑے ہوتے ہیں جس کو '' ڈری '' کہتے ہیں۔ اس طرح یہ ایک Girdle کی شکل

میں آویزاں ہوتے ہیں جو بہت وزنی اور ٹھوس ہوتی ہے ۔ یہ تمام وڑی ماتھے پر کس کر سر کے پیچھے ایک ریشمی دوڑی کے ساتھ باندھ دی جاتی ہے جو وڑی کے دونوں سروں پر لگی ہوتی ہے۔ یہ زیور اکیلا بھی پہنا جا سکتا ہے۔ یہ عموماً منگنی کی تقریبات میں پہنا جاتا ہے ۔ یہ اپنی بنیادی ساخت کے اعتبار سے کیوب کی شکل کا ہے ۔ تاہم مزید مختلف ڈیزائنوں کا بھی بنایا جا سکتا ہے ۔

تلمل رخوش بند

یہ خوبصورت زیور جس کا مقصد خاتون کے بالوں کو سجاوٹی وقار عطا کرنا ہے ، سر کے ایک طرف باندھا جاتا ہے اور کبھی کبھی دونوں اطراف بھی یہ چھوٹے چھوٹے ہکس کی مدد سے بالوں میں اٹکایا جاتا ہے ، جو اس کے دونوں سروں پر لگے ہوتے ہیں ۔ یہ لمبی لمبی خوبصورتی کے ساتھ ہاتھ سے بُنی ہوئی ڈوریوں پر مشتمل ہوتا ہے ، جو بذات خودفن کا ایک نادر نمونہ ہوتی ہیں۔ پہننے کے بعد سر کے اوپر ایک قوس کی شکل بناتا ہے ۔ یہ ڈوریاں چھوٹی مثلثی شکل اور بڑے بڑے بیضوی شکل کے سجاوٹی زیورات سے مزین ہوتی ہیں جن کو بہت فراخدلی سے Gemstones اور سرخ نیلے اور سبز رنگ کے چمکیلے زیورات سے سجایا گیا ہوتا ہے ۔ یہ زیورات ایک ڈوری میں عموماً پانچ یا سات ہوتے ہیں اور چھوٹے چھوٹے ہکس کی مدد سے ایک دوسرے سے جڑے ہوتے ہیں ۔ مرکزی زیور نسبتاً بڑا اور اطراف میں نسبتاً چھوٹے اجزا ہوتے ہیں۔ یہ اس قدر ممتاز اور منفرد زیور ہے کہ یہ صرف خصوصی تقاریب ہی پر پہنا جاتا ہے جیسا کہ شادی کے موقع پر دلہن کو سجانے کے لیے۔ یہ صرف شادی شدہ خواتین ہی پہنتی ہیں اور یہ اس قبیلے کے وقار اور سماجی مقام کو ظاہر کرتا ہے۔ چند مخصوص قبیلوں میں یہ زیور صرف قبیلے کے سردار کی زوجہ کے لیے متعین کیا ہوتا ہے جب کہ بقایا خواتین اس کو نہیں پہن سکتیں۔

چونک

یہ تاج کی ایک سادہ اور مختصر کی گئی ساخت کا زیور ہے جو ماتھے پر سامنے کی طرف پہنا جاتا ہے۔ یہ ایک ہلکا پھلکا زیور ہے جو شادی بیاہ یا دیگر سماجی نوعیت کی تقریبات پر پہنا جاسکتا ہے۔ پہننے کے بعد اس کے اوپر ایک چمکنا چمکنا اور درخشندہ پوڈر ، جسے ''افشاں'' کہتے ہیں چھڑکنا چاہیے۔ اس کی خوبصورتی دلہن کے میک اپ کو چار چاند لگا دیتی ہے ۔ یہ سونے میں ڈھلا ہوتا ہے اور اس میں قیمتی پتھر مثلاً فیروزہ وغیرہ کی پُرسین کاری کی گئی ہوتی ہے ۔

## مچھلی

یہ در اصل اضافی ( Supportive )زیور ہے اور کسی بھی زیور کے ساتھ سجا کر پہنا جا سکتا ہے مثلاً شمس کے نیچے بھی مچھلی لگایا جاتا ہے ۔ یہ مثلث یا بیضوی ساخت کا ہوتا ہے۔ یہ ہلکا پھلکا زیور ہے۔ اس لئے دوشیزائیں بھی منفرد طور پر اس کو استعمال میں لا سکتی ہیں ۔ یہ سونے میں ڈھلے اور رنگدار نگوں یا قیمتی پتھروں کے جڑاؤ سے مزین کیے ہوتے ہیں ۔

## کان کے زیورات: جالر رقید

انتہائی خوبصورت اور مہنگا کان کی سجاوٹ کا زیور ہے ۔ یہ بہت بھاری اور حجم سے پر ہوتا ہے اور سونے میں بنایا جاتا ہے ۔ یہ لمبے لمبے کانٹوں کی طرح کانوں میں لٹکتے ہوتے ہیں جن کو ایک سونے کی زنجیر سے باندھا ہوتا ہے جس کو ہک کے ذریعے بالوں میں لٹکایا جاتا ہے ۔ خوبصورتی اورسجاوٹ کے علاوہ اس زنجیر کا مقصدزیور کے لٹکتے ہوئے اجزاء کو سہارا دینا اور انہیں اپنی گرفت میں رکھنا بھی ہوتا ہے تا کہ تمام وزن کانوں کی نازک لوؤں پرگراں نہ گذرے اور زیادہ تر زنجیر ہی برداشت کر لے ۔ یہ لٹکتے ہوئے اجزاء لمبے اور تکلیف دہ مراحل سے گذر کر ڈیزائن کیے ہوتے ہیں جن میں تراشنے کا فن، کندہ کاری، ڈھلائی اور مینا کاری شامل ہیں۔ آخر میں انہیں رنگدارنگوں ، جواہر اور قیمتی پتھروں یعنی نیلم یا فیروزہ کے جڑاؤ سے مزین کیا جاتا ہے ۔ یہ سب سے زیادہ قیمتی Earrings ہیں اور شادی شدہ خواتین انہیں انتہائی فخر کے ساتھ پہنتی ہیں ۔

## در ادلک اہر گوش

یہ ٹاپس کی مانند کانوں میں پہننے والے چھوٹے چھوٹے سے زیورات ہیں ۔ یہ ہلکا سا زیور ہے ۔ یہ تین اجزاء پر مشتمل ہوتے ہیں ۔ اوپر کا جز ایک ہک ہوتا ہے جس کو کانوں کی لو میں داخل کیا جاتا ہے، درمیانی جز اس کا اصلی اور مرکزی زیور ہے جو کہ گول ہوتا ہے مگر چپٹا اور سیدھا ، اس کو موتیوں اور نگوں سے مزین کیا ہوتا ہے ۔ نچلا جز نسبتاً چھوٹا ہوتا ہے اور گول اور جھمکے کی ساخت سے مشابہت رکھتا ہے ۔ تاہم اس میں اور جھمکے میں یہ فرق ہوتا ہے کہ جھمکا ہمیشہ ٹھوس سونے سے ڈھلا ہوتا ہے اور اندر سے خالی نصف کرے کی ساخت یا گھنٹی کی ساخت پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کو انتہائی فراخدلی سے سونے میں ڈھالا گیا ہوتا ہے

اور یہ اپنے قطر میں ایک انچ ہوتا ہے۔ (۱۸)

## باڑی / کڑی / والئی

یہ ''بالی'' سے مشابہ کان کا زیور ہے جس کی کئی اقسام ہیں۔ ایک قسم بالکل سادہ اور دوسری قسم تار کی جالی والی کڑی بھی ہوتی ہے جسے ''پتا بالی'' یا ''پھول بالی'' کہتے ہیں۔ انہیں بلوچستان میں زیادہ تر بزرگ خواتین استعمال کرتی ہیں۔ کبھی کبھار منت مان کر لڑکوں کے ایک کان میں بھی ایک کڑی ڈال دی جاتی ہے۔ جیسے پنجاب میں ایک کان میں ''مرکی'' ڈالنے کا رواج ہے۔ شادی کی رسومات میں سسرال کی طرف سے عموماً کڑی دی جاتی ہے جب کہ میکے کی طرف سے دیے جانے والے کان کے زیور کو ''گن'' کہتے ہیں۔

## گن

کڑی کی وہ ساخت ہے جسکی خوبصورتی بڑھانے کے لیے ایک حصے پر باریک تار لپیٹ دیا جاتا ہے اور دوسرے حصے پر جو کہ نسبتاً چپٹا ہوتا ہے، موتیوں کا جڑاؤ ہوتا ہے۔ یہ کڑی کی وہ شکل ہے جو زیادہ مزین، خوبصورت اور قیمتی ہوتی ہے۔ اور دلہن کی ماں کی طرف سے تحفہ ہوتا ہے۔

## ناک کے زیورات: چارگل / پھلی / بول

یہ زیور پھول نما ہوتا ہے۔ یہ ایک رنگ اور ایک موتی (یانگ) جو کہ ایک تار کے ذریعے رنگ میں داخل کیا ہوتا ہے پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس میں ایک اضافی زیور بھی لگایا جاسکتا ہے، جو ایک زنجیر کی شکل میں ہوتا ہے جس کو کان کیساتھ جوڑ کر ہک کے ذریعے کان میں پھنسا دیا جاتا ہے۔ یہ ساخت پنجاب میں استعمال ہونے والے زیور'' نتھ'' سے قریب ترین ہے۔ یہ زیور خصوصی طور سے شادی کی تقریب میں صرف دلہنوں کو پہنایا جاتا ہے اور اس میں علامتی انداز میں اپنے شوہر سے وفاداری کے معانی پوشیدہ ہوتے ہیں۔ کنواری لڑکیاں یہ زیور نہیں پہنتیں۔ اس کا دوسرا حصہ محض ایک ٹاپس کی طرح کا ہوتا ہے جس میں ایک نگ جڑا ہوا ہوتا ہے۔

## کلائی کے زیورات: منگلی / بنگڑی

چوڑیاں کڑے یا کنگن ایک بیاہتا خاتون کی زندگی میں بہت اہمیت کے حامل ہیں اور علامتی انداز سے اس امر کو ظاہر کرتے ہیں کہ اس کا شوہر حیات ہے۔ بلوچستان کا زیور بنگڑی

پورے برصغیر میں پہنے جانے والی چوڑیوں سے سب سے زیادہ مشابہ ہے۔ یہ خصوصی طور سے بازوں یا کلائیوں کا زیور ہے۔ امیر گھرانے شادی کے موقعوں پر دلہن بیٹی کو سونے کی بنگڑی بطور تحفہ عطا کرتے ہیں جو عموماً دلہا کے گھر سے دی جاتی ہیں لیکن عام موقعوں پر بنگڑی چاندی میں بھی ڈھلائی جا سکتی ہیں بلکہ مزید سستی دھات میں جیسا کہ تانبا، کانسی، فولاد، جست اور پیتل وغیرہ میں بھی بنگڑیاں موجود ہیں۔

بنگڑی عموماً بہت زیادہ موٹی نہیں ہوتی تاہم یہ ٹھوس دھات میں ڈھلائی جاتی ہیں۔ دھات کے علاوہ بھی بنگڑی مختلف ڈیزائن اور مواد میں بنائی جا سکتی ہیں جیسا کہ رنگدار کانچ، اس طرح کے کانچ کی بنگڑی کنواری لڑکیاں حتیٰ کہ چھوٹی بچیاں بھی پہن سکتی ہیں۔ شادی کے بعد خواتین ہروقت بنگڑی پہنے رکھنا پسند کرتی ہیں۔ دوشیزائیں شادی بیاہ کے موقعوں یا دیگر خصوصی رسومات کے علاوہ سونے یا دیگر قیمتی دھاتوں کی بنگڑی عموماً نہیں پہنتیں۔

### واشی

واشی ایک اور طرح کے بینگلز ہیں جو کہ دو خاور سے زیادہ مشابہ ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ واشی زیادہ موٹے اور بھاری ہوتے ہیں اور زیادہ تر چاندی میں ڈھلائے جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ دو خاور کی نسبت کم سجاوٹی یا مزین ہوتے ہیں۔ کلائی کے یہ زیورات بنگڑی کی نسبت بھی زیادہ موٹے ، بھاری اور ٹھوس ہوتے ہیں۔ ان کو ہم پنجاب کے کنگنے سے قریب ترین زیور سمجھ سکتے ہیں۔واشی Jewels کے جڑاؤ اور قیمتی اور نیم قیمتی پتھروں مثلاً فیروزہ،نیلم ، لاجورد، زمرد، عقیق، اور پکھراج سے مزین کیے ہوتے ہیں۔ یہ پتھر مختلف ڈیزائن اور رنگوں کے ہوتے ہیں اور ان کے رنگ واشی کو مافوق الفطرت خوبصورتی کا زیور بنا دیتے ہیں، خصوصاً اگر سونے کے واشی پر ان پتھروں کا جڑاؤ ہو جائے۔آرائش سے مالا مال اور بھاری بھرکم وزن میں ڈھلائے گئے واشی بہت زیادہ مؤثر اور مرعوب کن نظر آتے ہیں۔واشی اس قدر بھاری اور ٹھوس زیور ہے کہ عموماً یہ کلائی میں صرف اکیلا ہی پہنا جاتا ہے یا زیادہ سے زیادہ دو کی جوڑی۔ اگر بہت وزنی اور موٹا ہو تو ایک ہی کافی ہے۔ یہ زیور صرف بیاہتا خواتین کے لیے ہوتا ہے اور دوشیزائیں یا بچیاں اسے استعمال نہیں کرتیں ۔

### کنگر/دوخاور

یہ چوڑیوں سے کافی حد تک مشابہ زیور ہے لیکن زیادہ فضیلت کے ساتھ ڈھلایا جاتا ہے۔ اسے عموماً Jewels یا Gemstones یا بڑے سے فیروزہ کے ساتھ پرسین کاری کے

ذریعے مزین کیا جاتا ہے۔ اس طرح اس کی خوبصورتی کوشان وشوکت عطا ہوتی ہے۔ یہ سونے اور چاندی دونوں میں ڈھلائے جا سکتے ہیں۔

انگلیوں کے زیورات: کرچی

یہ سونے کی انگوٹھی ہوتی ہے جو درمیانی انگلی یا چھوٹی انگلی میں پہنی جاتی ہے۔ اس میں ایک Jewel یا Gemstone کا جڑاؤ عین درمیان میں ہوتا ہے۔ پاکستان کے دیگر علاقہ جات کی مانند بلوچستان میں بھی کرچی منگنی اور ایک دوسرے کے لیے وفا کے علامتی معانی کی علمبردار ہے۔ بلوچستان میں کرچی دلہن کی رخصتی کے وقت دوبارہ دلہن کو عطا کی جاتی ہے۔

خلاصہ

ہم کہہ سکتے ہیں کہ زیور سازی میں بلوچستان کی اپنی شاندار اورقدیم روایات ہیں جو زمانہ قدیم سے چلی آرہی ہیں اور اپنے اپنے علاقے اور قبیلے کے مخصوص رسم و رواج اور کریکٹر کو پیش کرتی ہیں۔زیورات کی سجاوٹ اور خوبصورتی سے اہل بلوچستان کے اعلیٰ ذوق جمالیات کا اظہار ہوتا ہے اور ڈھلائی میں انسانی ہنر مندی کا کمال بھی نظرآتا ہے۔بلوچ زیورات زیادہ تر سونے میں ڈھلائے جاتے ہیں اور باکمال ہوتے ہیں جبکہ پٹھان زیورات نہایت بھاری اور بڑے بڑے ہوتے ہیں اور زیادہ ترچاندی میں ڈھلائے جاتے ہیں۔

مصنف غلام نبی جیولرز لیاقت بازار کوئٹہ کا شکرگزار ہے جنہوں نے ایسے نادر نمونے اس مضمون کی تکمیل کے لیے مہیا کئے۔ نیز قاضی عبدالرب جنہوں نے ان نمونوں کی فوٹوگرافس اتاریں۔

حوالہ جات

۱۔عابد حسین قریشی، بلوچستان کے روایتی زیورات ، بلوچستان ریویو، بلوچستان سٹڈی سینٹر، جلد نمبر۶۔۷، جامعہ بلوچستان، کوئٹہ، ۲۰۰۱ء، ص ۹
۲۔گراہم ہیوگھیز، دی آرٹ آف جیولری ، نیویارک۱۹۷۲ء، ص ۱۰
۳۔مورٹیوروہیلر وادی سندھ کی تہذیب اورمزید پرے ،تھامس اینڈہڈسن ، ۱۹۶۶ء ،ص ۵۰
۴۔ایضاً، ص ۵۱

۵ ۔گراہم ہیوگھیز، دی آرٹ آف جیولری ،۱۹۷۲ء ،ص ۴۱
۶ ۔مورٹیمور ویلر، وادی سندھ کی تہذیب ،تھرڈ ایڈیشن ،کیمبرج ،۱۹۷۹ء، پلیٹ XXVI
۷ ۔ ایضاً،ص ۹۸
۸ ۔ ناھید زھرا ،پاکستان کے شمالی علاقاجات کے زیورات ،لاہور میوزیم بلیٹن، جلد نمبر۱۲، شمارہ ۱، ۱۹۹۹ء ،ص۸۰
۹ ۔مورٹیمور ویلر، وادی سندھ کی تہذیب اور مزید پرے ،۱۹۶۶ء ،ص۵۱
۱۰۔ ناھید زھرا ،پاکستان کے شمالی علاقاجات کے زیورات، ۱۹۹۹ء، ص ۸۰ ۔
۱۱۔سعادت علی مجاہد، ’’ ہم بیش قیمت نوادرات سے محروم کیے جارہے ہیں‘‘ ، سپیشل رپورٹ ، جنگ مڈویک ایڈیشن ،۱۰ جنوری ۲۰۰۱ء، ص ۲،۳
۱۲۔ تھامس ہولبیئن ہینڈلے، انڈین جیولری لندن ،انڈین آرٹ کے جرنل سے اخذ شدہ،۱۹۰۹۔۱۹۰۶ء
۱۳۔فریڈ ڈبلیو برجیس، اینٹیک، جیوری اینڈ ٹرنیکٹس ،لندن ، جارج روٹ لیج اینڈ سنز لمیٹڈ ، ۱۹۱۹ء ،ص ۱۷۱
۱۴۔ عابد حسین قریشی، بلوچستان کے درخشندہ زیورات ،لاہور میوزیم بلیٹن ، جلد نمبر ۸، شمارہ ۱، ص ۹۱ تا ۷۹؛ ،عابد حسین قریشی، ۲۰۰۰ء ؛ بلوچستان کی ثقافت کے مختلف رنگ (زیورات)، ماہنامہ محور، کوئٹہ،۳ اقساط، جون ،جولائی، اگست ،۲۰۰۰ء ،عابد حسین قریشی، بلوچستان کے روایتی زیورات ، بلوچستان سٹڈی سینٹر، بلوچستان یونیورسٹی کوئٹہ،۲۰۰۴ء، ص ۱۸۔۹
۱۵۔ جاں فرانسواز جاغیغ ، مہرگڑھ پر کھدایاں : ہر پن تہذیب کو سمجھنے کے لیے ان کی اہمیت ، : گریگوری ایل پوسہل، ہرپن تہذیب ، آکسفورڈ، ۱۹۸۲ء ،ص ۸۲ ۔۷۹
۱۶۔ عابد حسین قریشی ،’’یہ نوشارو کا شہر ہے‘‘ دی فرنٹیئر پوسٹ ،۱۴ اپریل ۱۹۹۲، ص ۳۹۔۴۱
۱۷۔عابد حسین قریشی ، ڈیموگرافی آف بلوچستان ،دی مسلم ، سنڈے میگزین ، ۱۹۹۷ء ،ص ۵
۱۸۔ تھامس ہولبیئن ہینڈلے، انڈین جیولری، لندن،۱۹۰۹۔ ۱۹۰۶ء ،ص ۳

☆☆☆

# پیکرِ محبت: شاہ عبداللطیف بھٹائیؒ

ثاقبہ رحیم الدین☆

سب سے پہلے تو میں اُن چند سچے موتیوں کا ذکر کروں گی جنہیں سمندر کنارے دیکھ کر ہمیں سمندر کی گہرائی اور اس کی لہروں میں سانس لیتی ہوئی زندگی کا احساس ہوتا ہے۔ یہ سچے موتی ڈاکٹر ایاز حسین قادری اور ڈاکٹر سید وقار احمد رضوی کا شاہ لطیف بھٹائیؒ کے کلام کا اردو نثری ترجمہ اور سمندر شاہ کی شاعری ہے۔ ہماری کم اہلی اور تنگ دامانی دیکھیے کہ سندھی زبان سے ناواقفیت کی بنا پر سمندر کے بیچوں بیچ کیسے جائیں، البتہ موتیوں کو آنکھوں میں سجاتے ہیں۔

یوں تو *شاہ جو رسالو* کے تقریباً چالیس ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ میں سمجھتی ہوں کہ اکادمی ادبیات پاکستان نے بہت گراں قدر ادبی فریضہ انجام دیا ہے اور حب الوطنی کے لیے راہیں ہموار کی ہیں کہ بین اللسانی تراجم کے منصوبے کے تحت جام ورک، خوشحال خان خٹک اور وارث شاہ کے کلیات کے اردو ترجمے شائع کروائے ہیں اور اب شاہ لطیف بھٹائیؒ کے کلام کا نثری اردو ترجمہ ہمارے سامنے ہے۔ اکادمی کے اس ادبی کارنامے سے یقیناً مستقبل میں دوررس اور مثبت اثرات مرتب ہوں گے۔

اس سے پہلے کہ میں عظیم صوفی شاعر شاہ لطیف بھٹائیؒ کے بارے میں اپنے ناچیز تاثرات بیان کروں، ترجمہ کے سلسلے میں چند نکات پیش کرتی چلوں۔ ایک اعلیٰ درجے کا ترجمہ نگار دو دھاری تلوار سے گذرتا ہے۔ اسے ایک تو دونوں زبانوں پر قدرت حاصل ہونی چاہیے، دوسرے تخلیق کار کے قلبی تجربے کو اپنے آپ پر ازسرنو طاری کر کے، لفظوں کے پیکر میں ڈھالنے کا ہنر آنا چاہیے۔ پھر بھی ترجمہ نگار کے ذہن میں تخلیق کار کے لب و لہجے اور شدید کیفیات او احساسات کی سچی تصویر نہ پیش کرنے کی خلش جاگتی رہتی ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ ترجمہ مختلف قوموں، ملکوں اور زبانوں کے علم وادب کے پرچار میں رابطے کا اہم فریضہ انجام دیتا ہے۔ علوم کی نسبت ادب پارے کا ترجمہ بڑے حساس قلم کا تقاضا کرتا ہے۔ لسانی مشکلات زبان کے پردے میں چھپی تخلیق کار کی روح، صدیوں کا کلچر اور تہذیب، اور فن کی

---

☆ 9 جامی روڈ، راولپنڈی کینٹ۔

جاری و ساری حسین لہر، یہ سب ترجمہ نگار اپنے دامن میں سمیٹنے کی کوشش ناتمام کرتا ہے۔

جناب ایاز حسین قادری اور جناب سید وقار احمد رضوی کے بلند پایہ نثری ترجمہ کو نہ صرف شاہ لطیف بھٹائیؒ کے سندھی متن کے قریب ترین ہونے کا شرف حاصل ہے بلکہ آرٹ کے نقطۂ نظر سے بھی، یہ دلوں میں گھر کرنے کا قرینہ رکھتا ہے۔ شاہ عبداللطیف بھٹائیؒ کے کلام پر مختلف زبانوں میں ناقدین ادب ایک زمانہ سے تبصرے کرتے چلے آرہے ہیں۔ ہم جوں جوں ان کی شاعری میں ڈوبتے ہیں یہ احساس شدت پکڑتا جاتا ہے کہ شاہؒ صرف محبتوں اور محبتوں کا شاعر ہے۔ ان محبتوں کی راہوں میں مسلسل سفر ہے، آزمائشیں ہیں، قربانیاں ہیں، اور طویل اور اداس تنہائیاں ہیں۔ یہ راہیں عشقِ الٰہی سے لبریز ہیں اور رب جمیل کے جمال سے منور ہیں۔ انسان سوئے یا جاگے، جیے یا مرجائے، عشق ہی اُس کی منزل، اُس کا سارا وجود اور کل کائنات ہے۔ مثلاً ''سرسوہنی'' میں داستان اول میں شاہ کہتے ہیں ''دریا میں طغیانی ہے، لہروں میں طغیانی ہے مگر عشق کی طغیانی اس سے سوا ہے۔'' پھر آگے چل کر فرماتے ہیں: ''جس کے پاس یادِ محبوب ہے اس کے لیے دریا ایک گام ہے۔'' اور انتہائے عشق ملاحظہ فرمایئے۔ ''ساجن بھی وہی سوہنی بھی وہی، دریا بھی وہی اور یہ ایک خالصتاً راز کی بات ہے۔'' ذرا ''سُر سری راگ'' میں شاہ کا انداز دیکھیے ''محبوب کو یاد کرتے رہو کیا عجب وہ تمہیں بھی یاد کرے اور'' کیا عجب وہ بھی تجھے یاد کرے' دل کو زندہ رکھو۔''

اس بات میں صداقت ہے کہ کلام شاہ لطیف بھٹائیؒ میں معلم یعنی تجربہ کار ملاح، غراب یعنی کشتی، منجدھار، بادبان، چاند، پہاڑ، سارنگ بمعنی بادل و برسات کا گیت، گھمبات یعنی رن کچھ کی بندرگاہ، کانبہ یعنی تالابوں کنارے اُگی ہوئی گھاس وغیرہ اصل معنوں میں بھی استعمال ہوئے ہیں اور عشق کے وسیع کینوس میں علامتی رنگ میں بھی باندھے گئے ہیں۔ ''سُر سسئی آبری'' میں فرماتے ہیں: ''اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔'' ''عشق اللہ کی جلائی ہوئی آگ ہے۔'' ''عشق عاشق اور معشوق کے درمیان حجاب ہے۔'' غرض کلیات شاہ میں چار سُو محبت ہی کا نور پھیلا ہوا ہے۔ عاشقِ صادق کی سہل سی تعریف یہی ہے کہ وہ ایسا بے قرار انسان ہے جو نہ جیتا ہے نہ مرتا ہے، بس سفر کرتا ہے اور وہ بھی قرب محبوب کی سمت میں۔ یہی وہ روح ہے جو شاہ لطیف کی شاعری کے پیکر میں رواں دواں ہے۔

کلام شاہ لطیفؒ کو جس قدر بھی محو ہو کر پڑھا جائے یا گایا جائے اسی قدر کلام کی جڑیں سرزمین سندھ کی زبان، تہذیب اور ثقافت میں پیوست نظر آتی ہیں۔ یہ سچ ہے کہ عالمی ادب تخلیق کرنے والے اہل قلم کے پیر اپنی زمین پر رہتے ہیں اور انگلیاں اور قلم آسمان کی

بلندیوں اور وسعتوں کو چھو رہے ہوتے ہیں۔ شاہ جیسے صوفی شاعر کو مغل اور کلہوڑا خاندانوں کی محلاتی سازشوں سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔ ان کو سندھ کے عوام اور مٹی سے پیار تھا۔ چنانچہ فرماتے ہیں: ''قدرت نے میری سانس میرے عوام کے ساتھ باریک سوئی سے سی دی ہے۔'' یہی وہ کشادہ نظری اور جمہوری آن بان ہے جو آپ کے کلام کو زندۂ جاوید بناتی ہے۔ شاہ لطیفؒ نے تھر کی زمین کو یہ کہہ کر امر کر دیا کہ'' میں مر جاؤں تو میرے جسم کو تھر کی ٹھنڈی ریت میں ڈھانپنا۔'' آپ نے اپنے دوست کے مزاج کو سمندری بوٹی سونھن سے تشبیہ دی ہے۔ سمندری کھارا پانی صدیوں اس بوٹی پر سے گذرتا رہے لیکن وہ میٹھی ہی رہتی ہے۔ شاہ لطیفؒ کی عوام سے گہری الفت کی تصویر دیکھنا ہو تو ''سرمارئی'' پر نظر ڈالیں۔ تاریخ شاہد ہے کہ شاہ لطیفؒ نے جوگیوں اور یاتریوں کے ساتھ صحرا پاٹے اور بلوچستان کے مقدس مقام ''ھنگلاج'' پر حاضری دی۔ آپ نے اپنے کلام کے عنوانات بھی عوامی داستانوں سے یعنی سوہنی مہینوال، عمر ماروی، سسی پنھوں، نوری جام تماچی اور مومل رانا رکھے ہیں۔ آپ کی شاعری کی زبان بھی عوامی بولی ہے۔ شاہؒ کو سندھ کے ہر گوشے سے یعنی ٹیلوں، جنگلوں، جھاڑیوں، بے آب وگیاہ ریگستانوں، جھیلوں، غرض ہر ذرے سے پیار ہے۔

یہ سچ ہے کہ دنیا میں بسنے والے اللہ کے دوستوں اور صوفیوں کی زبان اور نگاہ ایک ہوتی ہے۔ ان کی روح کا پیغام بھی ایک ہی ہوتا ہے اور وہ ہے اللہ سے عشق اور مخلوق کا بھلا۔ مگر عشق کو برتنے کا ڈھنگ اور اظہارِ عشق کا قرینہ جدا جدا ہوتا ہے۔ شاہ لطیفؒ کی شاعری اور موسیقی ایک جان دو قالب ہیں۔ میرے خیال میں موسیقی اور غنائیت فنونِ لطیفہ کی قدیم ترین اور خالص صنف ہے جس نے انسان کے وجود میں آنے کے ساتھ ہی جنم لے لیا تھا، بلکہ شاید اُس سے بھی کچھ پہلے ہی وجود پالیا تھا۔ آخر سمندر کی موجوں کا بڑھنا، ہوا کی لہروں کا رقص، بوندوں کی رجم جھم اور پیڑوں کا جھومنا سب فطرت کے ساز ہی تو ہیں۔ آخر بغیر زبان جانے انسان کی آہیں، اس کا گنگنانا اور اس کی ہنسی، سب قدرت کی موسیقی ہی تو ہے۔ شاہ لطیفؒ دم آخر گوئٹے کی طرح روشنی، روشنی، مزید روشنی تو نہ کہتے تھے، مگر موسیقی اور موسیقی طلب کرتے رہے۔ ڈھائی سو سال بیت گئے مگر اہل دل اور اہل نظر شاہ کے وائی الاپنے سے روحانی سَرمستی اور سرور حاصل کرتے ہیں۔ الاپنے والوں کے ساتھ ساتھ سننے والے بھی حیرت انگیز طور پر اپنے آپ کو کھو دیتے ہیں۔ شاہ لطیفؒ کی ذات صوفی کے ساتھ ساتھ فنکار بھی تھی۔ آپ ایک ایسے مغنی ہیں جس کی شاعری اور موسیقی یکجا ہو کر دلوں پر سحر کرتی ہے۔ شاہ جو رسالو کے اشعار میں ترنم اور جھنکار اندرونی تہہ تک موجود ہیں۔

امیر خسرو کے بعد شاہ لطیفؒ کے نغمے وادی مہران میں جاندار دھنوں کے ساتھ گونجتے رہے اور بھٹ کی محفلیں وقت کے ساتھ ساتھ نہ صرف سندھ بلکہ پورے پاکستان کی جان بن گئیں۔ شاہ لطیف بھٹائیؒ کی وائیوں میں انسان کی پیدائش سے لے کر موت تک کی رسمیں، عقائد، ارمان، خواب اور دکھ سکھ سب پائے جاتے ہیں۔ شاہ کی شاعری جو زندہ رہنے والی شاعری ہے اپنی ثقافت اور تہذیب و تمدن سے پھوٹتی ہے۔ اس میں، سندھ کے ندی نالے، درخت، پھول، پتے، جانور، پہاڑ، جنگل، صحرا، جڑی بوٹیاں، پرندے اور قبیلے بصورت آئینہ نظر آتے ہیں۔ رسومات، دین اور کلچر کی چند مثالیں ''سُر ساموندڑی'' میں دیکھیے۔ آکاس بیل کی طرح غموں نے مجھے گھیر لیا۔ جَل تھل میں دیے جلاتی ہے۔ درختوں پر دھاگہ باندھتی ہے۔ دریا کی پوجا اور نذرانہ دینا۔ ''سُر عمر ماروی'' پڑھیے۔ عمر کوٹ آنے کی وجہ سے اس کی اوڑھنی کو رسوائی ملی۔ ''سُر دیسی'' میں بدشگونی کی مثال ہے۔ دشوار گذار پہاڑ، سنگ ریزے، جہاں شتر چیختے چلاتے ہیں۔ ''سُر کوہیاری'' عورت کی وفا شعاری اور ایثار بے حد و حساب ہے جسے ہم آئیڈیل کا نام دے سکتے ہیں۔ میں پنھوں جام کی داسی ہوں، کنیزوں کی کنیز ہوں۔ ایک بار بلوچ کو پاؤں۔ خدا کے فضل سے کیچ والے میرا جنازہ اٹھائیں گے۔ میں شاہ لطیفؒ کی اللہ اور انسانوں سے محبت کو اشارتاً چند مثالوں سے آپ تک پہنچانے کی کوشش کر رہی ہوں۔ ''سُر کلیان'' میں دیکھیے محل ایک، دروازے لاکھ، بے شمار کھڑکیاں مگر جس طرف دیکھتا ہوں، وہی نظر آتا ہے۔

☆ جس نے دانستہ تجھے درد عطا کیا پھر تم اس کی باتیں، بیگانوں سے کیوں کرتے ہو۔

☆ میرا محبوب میرے درد کی دوا ہوگا۔ وہ سراپا لطف و عنایت ہوگا۔

☆ جامِ عشق پی کر میں نے سب کچھ جان لیا۔ اپنے حبیب کو پہچان لیا، پہچان لیا۔

☆ اے چاند تو تو رات کو روشن ہوتا ہے میرا محبوب تو ہر وقت روشن ہے۔

اب آخر میں، میں شاہ لطیفؒ کے کلام کے سب سے حسین اور لطیف پہلو کا ذکر کروں گی۔ آپ کا کلام زندگی کے دُکھ سُکھ کی دھوپ چھاؤں میں ساتھ ساتھ چلتا ہے۔ جب خوشیوں کا دور ہو، امنگوں کا زور ہو، آرزوئیں جوان ہوں، خوابوں کا نگر آباد ہو، اور تمنائیں جاگتی ہوں تو شاہ کے اشعار دل کی اجلی بستی میں خوشبو بن کر چھا جاتے ہیں، اور جب دُکھوں کا اندھیارا ہو، حسرتوں سے دم گھٹتا ہو، اداس اور بوجھل فضا طاری ہو، کچھ نہ کہنے سننے کو جی چاہتا ہو، تو شاہ کے اشعار روشنی کی کرن بن کر آنکھوں کی پتلیوں میں جگمگاتے ہیں۔ میرے جیسی ادنیٰ سی ہستی کے لیے تو شاہ لطیفؒ پیکر محبت ہیں اور محبت کبھی نہیں مرتی۔

☆☆☆

# رانا احسان الٰہی

## علمی تحقیق کی ایک عظیم روایت کے خاتم

سید قدرت اللہ فاطمی☆

برطانوی دور حکومت کے اسلامی ہند میں علمی تحقیق کے دو مکتب فکر، دو روایتیں، دو سرچشمے تھے۔ ایک تو، یادش بخیر، شبلی اسکول تھا، جس نے دارالمصنفین اعظم گڑھ کی بنیاد رکھی اور جس کے نظام شمسی کے آفتاب و ماہتاب علامہ شبلی نعمانی اور ان کے شاگرد رشید علامہ سید سلیمان ندوی تھے۔ لہجے کی بلند آہنگی اور وثوق، عام پسند موضوعات کا انتخاب، تصانیف کی کثرت، اور طرز عبارت اور طریقۂ تعبیر دونوں کی دلپذیری، ان تمام خصوصیات نے مل کر شبلی اسکول کی تخلیقات کو قبول عام کے دربار میں جگہ دی۔ اس کے بالمقابل شیرانی اسکول تھا، جس کا مرکز لاہور کا اورینٹل کالج تھا۔ حافظ محمود شیرانی اس کے بانی تھے اور مولوی محمد شفیع ان کے دست راست۔ یہ دونوں اور ان کے رفقاء ''یک در گیر و محکم گیر'' کے اصول پر کاربند تھے۔ مدھم، ملائم لہجہ، عبارت کی سادگی، طرز بیان کی جزالت و پختگی، تحقیق کے معاملے میں انتہائی احتیاط اور دقت نظر، موضوعات تحقیق کے بارے میں مشکل پسندی اور ندرت اس اسکول کی خصوصیات تھیں۔ ان کی تخلیقات خواص کے حلقوں میں سر آنکھوں پر رکھی جاتی تھیں، لیکن عوام ان سے ناآشنا تھے اور یہ خود شہرت عام سے اجتناب برتتے تھے۔ یہ علمی تحقیق کے صوفی منش، گوشہ نشین درویش تھے۔

قرون اولیٰ میں یونانی فلسفے اور علوم کے رد و قبول نے مسلمان علما کو دو گروہوں میں تقسیم کردیا تھا۔ ایک طرف فقہا اور محدثین تھے جو یونانی علوم کی تحصیل سے احتراز کرتے تھے۔ آخر زمانے میں امام غزالی اور اسلامی ہند کے مجدد الف ثانی تک آتے ہوئے یونانی فلسفہ بلکہ علوم ریاضی تک کے حصول کو کفر و الحاد گردانا جانے لگا تھا۔ دوسری طرف حکما و متکلمین تھے جو دینی عقائد و اعمال پر سختی سے کاربند رہتے ہوئے یونانی علوم کے تحفظ کے لیے کوشاں تھے۔ ان میں فیلسوف عرب الکندی، معلم ثانی الفارابی، شیخ الرئیس بوعلی سینا، البیرونی اور ابن رشد جیسے

☆ ممتاز دانشور اور کئی کتابوں کے مصنف، جن کا حال ہی میں انتقال ہوگیا ہے۔

نامور فضلا تھے۔ ہمارے اپنے زمانے میں مغرب کے مستشرقین کے علمی کارناموں کے بارے میں بھی مسلمان علما دو حصوں میں بٹ گئے۔ شبلی اسکول نے قرون اولیٰ کے فقہا و محدثین کی راہ اختیار کی۔ ان کے اپنے لفظوں میں ''فتنہ استشراق کا سد باب کرنا'' اس مکتب فکر کا اولین فریضہ تھا۔ اس کے برخلاف شیرانی اسکول حکما و متکلمین کی پیروی کرتے ہوئے مستشرقوں کی علمی خدمات سے بھرپور استفادہ کرنے، اپنے دینی مسلک پر قائم رہتے ہوئے مغربی عالموں کی مستحسن کاوشوں کا اعتراف کرنے اور ان کے قابل گرفت نظریات سے بچنے کے بارے میں صوفیا کے صلح کل اور خُذْ مَا صَفَا وَ دَعْ مَا کَدَر کے اصول پر عمل پیرا رہا۔

حافظ محمود شیرانی نے مشرقی علوم کے ممتاز مغربی اشاعتی ادارہ Luzac کے شریکِ کار کی حیثیت سے اپنی علمی و معاشی زندگی کی ابتدا کی۔ مولوی محمد شفیع کی علمی زندگی کی شروعات ڈاکٹر براؤن اور پروفیسر نکلسن کی رفاقت میں ہوئی، جس کا ان ممتاز مغربی عالموں نے کھلے دل سے اعتراف کیا۔ مستشرقوں کی علمی کاوشوں کا شاہکار *انسائیکلوپیڈیا آف اسلام* ہے۔ مولوی محمد شفیع اس کے بورڈ کے رکن رہے اور انھی کی کوششوں سے اسے اردو کا جامہ پہنانے کے لیے دائرہ معارف اسلامیہ کا اجرا ہوا۔

غرض اسلامی علوم کی تحقیق کی یہ دو مختلف راہیں تھیں۔ شبلی کی *شعرالعجم* اور شیرانی کی تنقید بر *شعرالعجم* اس اختلاف کی سب سے نمایاں مثالیں تھیں۔ لیکن یہ اختلاف کبھی مخالفت پر منتج نہیں ہوا۔ بلکہ یہ دونوں ایک دوسرے کی خامیوں کی تلافی کرتے ہوئے تکمیل کی تلاش میں سرگرداں رہے۔ ان کے باھمدیگر اشتراک عمل نے حضرت علامہ اقبال کے فکر کی راہ ہموار کی۔ جب علامہ لاہور میں اعلیٰ تعلیم حاصل کر رہے تھے تو گورنمنٹ کالج اور اورینٹل کالج ایک ہی عمارت میں قائم تھے اور انتظامی امور میں بھی ان کا آپس میں اشتراک تھا۔ چنانچہ علامہ فلسفہ اور مغربی علوم کے لیے گورنمنٹ کالج کی کلاسوں میں داخل تھے تو عربی کے لیے وہ اورینٹل کے طالب علم شمار ہوتے تھے۔ فلسفے میں ایم۔اے کرنے کے بعد انہوں نے اورینٹل کالج ہی میں میکلوڈ عربک اسکالر کی حیثیت سے اپنی معاشی زندگی شروع کی۔ اورینٹل کالج میں اسی قیام کے دوران میں ان کی انگریزی زبان میں پہلی علمی کاوش عبدالکریم الجیلی کے انسان کامل کے نظریے پر مقالے کی شکل میں شائع ہوئی۔ اردو زبان میں *علم الاقتصاد* نام کی کتاب بھی انہوں نے اسی زمانے میں تصنیف کی۔ اورینٹل کالج لاہور سے اس قریبی رشتے کی بنا پر ان کی دلی خواہش تھی کہ شبلی اسکول کا سرچشمۂ علم بھی اس کے ساتھ آملے۔ چنانچہ نومبر ۱۹۱۲ء میں جب اورینٹل کالج میں فارسی کے صدر مدرّس کی جگہ خالی ہوئی تو

انہوں نے مولانا سید سلیمان ندوی کو اس منصب پر فائز کرنے کی کوشش کی۔ مولانا اس کے لیے آمادہ نہ ہوئے تو اس پر اظہار افسوس کرتے ہوئے علامہ نے انہیں اپنے خط میں یہ لکھا کہ ''مولانا شبلی مرحوم کی زندگی میں میں نے بڑی کوشش کی کہ کسی طرح مولانا مرحوم پنجاب میں مستقل طور پر اقامت گزین ہوجائیں مگر مسلمان امرا میں مذاق علمی مفقود ہوچکا ہے۔ میری کوشش بار آور نہ ہوئی'' یوں اورینٹل کالج لاہور کے شیرانی اسکول اور دارالمصنفین اعظم گڑھ کے شبلی اسکول کا سنگم تو نہ ہونے پایا، لیکن نومبر ۱۹۱۲ء میں علامہ کی سید صاحب کے ساتھ علمی خط وکتابت کا جو سلسلہ شروع ہوا، وہ اگست ۱۹۳۶ء تک جاری رہا اور دونوں مکاتب فکر کے باہمی تعاون کی روایت قائم رہی۔

رانا احسان الٰہی مولوی محمد شفیع کے شاگرد رشید اور ان کے مسندِ علمی پر جانشین تھے۔ ان کے دم سے شیرانی اسکول کی روایات تحقیق برقرار تھیں۔ اپنے استاد مرحوم کی امانت کی حفاظت کرتے ہوئے انہوں نے *اردو انسائیکلوپیڈیا آف اسلام* کے منصوبے کو آگے بڑھایا۔ اس عظیم الشان کام کی یہ خصوصیات قائم رکھیں کہ ترجمے میں پوری دیانت داری کا خیال رکھا جائے، دینی موضوعات پر صحیح العقیدہ مسلمان عالموں سے مستقل مقالے لکھوائے جائیں، دوسرے مقالوں میں بھی جہاں ترمیم ضروری ہو وہاں اصل متن کی دیانت دارانہ ترجمانی کرتے ہوئے قال اقول کی بحث میں الجھے بغیر نپے تلے جملوں کو قوسین میں درج کرکے اصلاح کردی جائے۔ خود رانا صاحب نے اس کے لیے پچاس کے قریب مقالے لکھے اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ زمانے کی موجودہ روش کے برخلاف اور شیرانی اسکول کی صوفی منشی کی قدیم روایات کی پیروی کرتے ہوئے صدر نشینی کی جاہ وحشمت سے محفوظ آخر دم تک محض اسسٹنٹ چیف ایڈیٹر رہے۔

شیرانی اسکول کی مشکل پسندی کی روایت کے مطابق اس عجمی راجپوت نے عربی زبان کی فصاحت و بلاغت کو اپنی علمی تحقیق کا موضوع چنا۔ یہ ایسا موضوع ہے جس پر مغربی مستشرقین تو کجا موجودہ زمانے کے عرب محققین بھی ہاتھ ڈالتے ہوئے گھبراتے ہیں۔ ''یک درگیر و محکم گیر'' کے مصداق انہوں نے پہلے ایم۔ اے عربی کے لیے اس موضوع پر مقالہ لکھا، پھر اسی موضوع پر مزید تحقیق کرکے پنجاب یونیورسٹی سے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری کے لیے تھیس تصنیف کیا۔ اسے آگے بڑھاتے ہوئے ایم۔ اے، اسلامیات کے لیے بلاغت قرآنی پر مقالہ سپرد قلم کیا اور آخر میں بلاغت قرآنی پر قرونِ اولیٰ کے سب سے عظیم مصنف عبدالقاہر الجرجانی کی تفسیر پر اپنی نگرانی میں محترمہ بیگم خدیجہ سرفراز سے ڈاکٹریٹ کے لیے مقالہ لکھوایا

جس پر انہوں نے پی۔ایچ۔ڈی کی ڈگری حاصل کی۔

بلاغت عربی کو اس کی منزل آخری تک پہنچانے کے ساتھ انہوں نے عربوں کے علوم کی طرف توجہ کی۔ عظیم عرب جغرافیہ دان یاقوت الحموی کی تصانیف اور حالات زندگی کے موضوع پر تحقیق کر کے کیمبرج یونیورسٹی سے پی۔ایچ۔ڈی کی ڈگری لی۔ یوں ڈبل ڈاکٹر بنے۔ ان کے نگران پروفیسر آربری، ڈاکٹر براؤن اور پروفیسر نکلسن کے جانشین تھے۔ میں نے پہلے ذکر کیا تھا کہ یہ دونوں رانا صاحب کے استاد محترم مولوی محمد شفیع کے کس قدر معترف تھے۔ رانا صاحب نے پروفیسر آربری سے زبردست خراج تحسین وصول کر کے اپنے استاد کی جانشینی کا حق ادا کر دیا۔علم جغرافیہ کے ساتھ شغف نے رانا صاحب کو مدائنِ صالح پر تحقیق کرنے پر آمادہ کیا۔ جزیرۃ العرب کے یہ عظیم آثار اپنی شان و شوکت، جلال و جمال اور فن تعمیر کی غیر معمولی مہارت کی وجہ سے دنیا کے آثار قدیمہ میں بہت بلند مقام رکھتے ہیں۔لیکن صدیوں یہ بے توجہی کا شکار رہے۔ انیسویں صدی عیسوی کی آخری دہائی کے لگ بھگ ایک عبقری صفت، عظیم مہم جو برطانوی عالم چارلس ڈاوٹی(Charles Doughty) نے اسی علاقے کا چپہ چپہ چھان مارا۔ اس نے ان عظیم محلات کے کمروں میں انسانوں کے پنجر اور ہڈیاں دیکھیں اور اہرام مصر اور تاج محل قسم کی عمارات پر قیاس کرتے ہوئے ان آثار کو مقبروں سے تعبیر کیا۔ اُس کی سند پر بعد کے مغربی محققوں نے یہی بات دہرائی۔ قرآن حکیم نے قوم صالحؑ کے حالات ان کی نافرمانی اور اس کی سزا میں ان پر نازل ہونے والے عذاب کا کئی جگہ ذکر کیا ہے۔ اس عذاب کی کیفیت بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے:فاخذتهم الرجفة فاصبحوا في دارهم جاثمين(انہیں زلزلے نے آ دبوچا اور وہ اپنے گھروں میں اوندھے کے اوندھے پڑے رہے۔) یہ آیت سورہ الاعراف کی آیت ۷۸ اور ۹۱، سورہ ہود کی آیات ۶۲ اور ۹۴ اور سورہ العنکبوت کی آیت ۳۷ میں اسی طرح آئی ہے۔ بلاغت قرآنی کی ماہرانہ واقفیت رکھنے والے رانا صاحب کے دل میں یہ بات کھٹکی کہ مغربی محققوں کی تحقیق قرآنی الفاظ سے میل نہیں کھاتی۔ حقیقت حال کو جاننے اور محققوں سے منوانے کے لیے نہ صرف محل وقوع کی صحرا نوردی ضروری تھی بلکہ اس کے ساتھ ان محلات پر ثبت کتبات کو پڑھنے کے لیے آرامی، عبرانی، سریانی اور حمیری رسم الخط اور زبانوں میں مہارت پیدا کرنا لازمی تھا۔ اس ایک آیت کی صحیح تفسیر کے لیے شیرانی اسکول کے اس محقق نے سب کچھ کیا اور قرآن حکیم کی لفظاً لفظاً صداقت منوا لی۔ یہ ثابت کر دیا کہ یہ آثار مقبروں کے نہیں محلوں کے ہیں جن میں پنجر اور ہڈیاں اس لیے ہیں کہ قرآن حکیم کے مطابق ان کے رہنے والے اوندھے کے اوندھے پڑے

رہ گئے تھے۔ رانا صاحب کی اس تحقیقِ لطیف پر مدینہ منورہ کی الجامعہ الاسلامیہ کے الامین العام کا تبصرہ قابلِ غور ہے۔ انہوں نے پہلے تو مغربی محققوں کی کوششوں کو سراہا ہے اور قرآن حکیم کے بتائے ہوئے اصول: ولا یجرمنکم شنآن قوم علی الا تعدلوا اعدلوا ھو اقرب للتقوی. (سورہ المائدہ، آیت ۸) (اور کسی گروہ کی عداوت تم کو اس پر نہ اکسائے کہ تم انصاف سے کام نہ لو۔ انصاف کرو کہ وہی تقوی سے زیادہ قریب ہے۔) پر عمل کرنے کی تلقین کی ہے۔ پھر رانا صاحب کی تحقیق کو مغرب کے مستشرقوں کی برابر کی چوٹ (الند من الند) قرار دیا ہے۔

علم جغرافیے کے علاوہ عربوں کی صنعت سیوف سازی، (Optics) کی شاخ علم المرایا، علم الانواء یعنی (Metreology) اور علم الادویہ یعنی (Pharmacology) جیسے مشکل علوم پر انہوں نے کمال صحت اور دقت نظر کے ساتھ تصانیف پیش کیں۔ ان کی تمام تصانیف گنوانا میرے مضمون کے دائرے سے باہر ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ڈاکٹر خالد سعید بٹ صاحب نے ان کی مکمل اور مفصل ببلیا گرافی (کتابیات) تیار کرانے کا منصوبہ بنایا ہوگا۔ یہاں میرا مقصد علمی تحقیق کی ایک عظیم روایت کے آخری علمبردار کے امتیازات کی نشاندہی کرنا ہے تاکہ اس روایت کے نقوش آنے والی نسلوں کے لیے محفوظ ہو جائیں۔

میں نے شروع میں عرض کیا تھا کہ شیرانی اسکول کے محققین اپنے دینی عقائد اور اعمال پر قائم رہتے ہوئے مغربی مستشرقین کے طرز تحقیق پر عمل پیرا ہونے کے لیے کوشاں تھے۔ رانا صاحب ان مغربی محققوں کے ہم قدم تھے۔ وہ کیمبرج یونیورسٹی کی (Near Eastern Society) کے سینئر ممبر تھے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ سلسلۂ نقشبندیہ مجددیہ میں بیعت تھے۔ اس سلسلے پر ایک مستند کتاب حرز العنایات کے مصنف تھے اور حضرت شیخ احمد سرہندی کو مجدد الالف الثانی کا لقب دینے والے، ان کے ہمدرس و ہم خیال، ملا عبدالحکیم سیالکوٹی کی دقیق متکلمانہ موحدانہ تصنیف الرسالۃ الخاقانیہ کی ایڈیٹنگ، انگریزی زبان میں ترجمہ، تقدمہ اور تحشیہ کے نگران تھے۔ جناب ڈاکٹر امین اللہ وثیر نے ان کی نگرانی میں پوری خوش اسلوبی اور مہارتِ فن کے ساتھ یہ خدمت سرانجام دے کر دنیا اور عقبیٰ دونوں کے لیے ذخیرہ اکٹھا کر لیا ہے۔ خدا انہیں اور ان کے نگرانِ علمی دونوں کو جزائے خیر بخشے۔

شیرانی اسکول کی درویشی کا میں کئی بار ذکر کر چکا ہوں۔ حرص و ہوا کے موجودہ سیل بے پناہ کو دیکھتے ہوئے ایسا کرنا ضروری تھا۔ ان علمائے حق کی درویشی و بے نیازی کی ایک شان یہ بھی تھی کہ ایسے ماحول میں جہاں ہر وہ شخص جس کا شین قاف درست ہو علامہ

کہلوانے پر اصرار کرتا ہو، وہاں محمود شیرانی محض حافظ محمود شیرانی، محمد شفیع مولانا بھی نہیں صرف مولوی محمد شفیع اور احسان الٰہی فقط رانا احسان الٰہی کہلائے۔ دولت کی اس ریل پیل میں جب کہ عام مزدور کے لیے تین ہزار روپے ماہانہ کی باتیں ہوتی ہیں رانا احسان الٰہی مبلغ تیرہ سو چودہ روپے کی پنشن پر گزارہ کرتے رہے۔ باہر کی علمی دنیا میں خواہ مشرق ہو یا مغرب ان کا شہرہ تھا لیکن اپنے دیس میں وہ گمنامی کی زندگی بسر کر رہے تھے۔

اب سے کوئی چار سال پہلے نومبر ۱۹۸۷ء میں انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی کے آڈیٹوریم میں مولانا سید صباح الدین عبدالرحمٰن کی یاد میں جلسۂ تعزیت منعقد ہوا تھا۔ شبلی اسکول کی تابناک روایات ان پر ختم ہوگئیں۔ انہیں خراج عقیدت پیش کرنے کی سعادت مجھے بھی حاصل ہوئی تھی اور آج میں ماتم کناں ہوں رانا احسان الٰہی کے لیے جو شیرانی اسکول کی روایتوں کے خاتم تھے۔ افسوس صد افسوس۔

جو بادہ کش تھے پرانے وہ اٹھتے جاتے ہیں<br>
کہیں سے آب بقائے دوام لے ساقی!

# سیّد ہاشم رضا ــــــ دیدہ و شنیدہ

ڈاکٹر محمود الرحمٰن☆

یہ سن ساٹھ کی آخری دہائی تھی۔ میں ان دنوں جامعہ ملّیہ کالج' ملیر (کراچی) میں اردو لیکچرر کی حیثیت سے کام کررہا تھا۔ شام کے وقت پاکستان رائٹرز گلڈ کے جریدے ہم قلم کے ادارتی فرائض بھی انجام دیتا تھا۔ انہی دنوں نیشنل بینک کے سربراہ جناب ممتاز حسن نے ڈھاکہ میں منعقدہ رائٹرز گلڈ کے کنونشن میں ''کلاسیکی ادب کی اہمیت'' کے عنوان سے صدارتی خطبہ انگریزی میں پیش کیا تھا۔ ہم قلم کے لیے میں نے اس کا اردو میں ترجمہ کیا تھا اور ممتاز صاحب کے ملاحظے کے لیے مذکورہ بینک کے ہیڈ آفس پہنچا تھا۔ سربراہِ بینک کے معتمد شخصی باقر حسین صاحب نے انٹرکام پر بات کی۔ ممتاز صاحب نے مجھے فوراً اپنے آفس میں بلا لیا۔

اندر پہنچ کر دیکھا کہ موصوف میز کرسی پر تو نہیں ایک بڑے صوفے پر براجمان ہیں اور ان کے ساتھ شاعرِ انقلاب شبیر حسن خان جوش ملیح آبادی بھی تشریف فرما ہیں۔ میں نے ادب سے دونوں کو سلام کیا اور قریب ہی ایک کرسی پر بیٹھ گیا۔ اس وقت جوش صاحب کوئی نظم سنا رہے تھے۔ درمیان میں اس احقر کی آمد پر رخنہ پڑ گیا تھا۔ معاً ممتاز صاحب نے عرض کی: '' ہاں قبلہ! آپ ہاشم رضا صاحب کے بارے میں لکھی ہوئی اپنی نظم سنا رہے تھے۔ سنا ہی دیجیے۔''

اور شاعر انقلاب یوں گویا ہوئے:

کیا دیکھتا ہے دبدبۂ لشکر جفا
اے کم سواد صولتِ اہل وفا کو دیکھ
کیا دیکھتا ہے جانبِ سلطان کج نہاد
جو فرش پر ہے عرش نشیں اس گدا کو دیکھ
چتر و علم کی حشمتِ یک روزہ کے مرید
اہل قلم کے طنطنۂ دیرپا کو دیکھ

---

☆ نگران، دفتری اردو، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

اہلِ غرور بت ہیں جو کل ٹوٹ جائیں گے
اربابِ انکسار کی شانِ بقا کو دیکھ
کیا دیکھتا ہے افسرِ باطل کی آب و تاب
جو کوئے حق میں ثبت ہے اس نقشِ پا کو دیکھ
اے روئے اقتدار کے نظارگیِ خام
پیشانیِ ائمۂ صدق و صفا کو دیکھ
منہ پھیر کر عبائے فقیہانِ شہر سے
خُوبانِ گل عذار کی رنگیں قبا کو دیکھ
کمزور ہے بنائے توانائیِ شہاں
آ، زورِ فقیر و طاقتِ خیبر کشا کو دیکھ
بس، ایک شب ہے روشنیِ بو لہب کی عمر
ناداں فروغ مُشعلۂ مصطفیٰؐ کو دیکھ
باطل کے اقتدار کا کھل جائے گا بھرم
فوجِ یزید و حوصلۂ کربلا کو دیکھ
اے ظلمتِ حیات میں جویائے مہرو ماہ
تابندگی چہرہ ہاشم رضا کو دیکھ

جوش صاحب کی مذکورہ نظم کے توسط سے میں پہلی مرتبہ سید ہاشم رضا کے نام سے آشنا ہوا۔ مجھے اس بات کا اچھی طرح اندازہ ہوگیا کہ یہ کوئی بلند مرتبت شخص ہیں جن کے متعلق اردو کے عظیم شاعر نے اس طرح خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔

بات آئی گئی ہوگئی۔ کچھ عرصے کے بعد میں نـــقـــوش لاہور کا پطرس نمبر پڑھ رہا تھا۔اس میں پطرس بخاری کے متعدد خطوط بھی شامل کیے گئے تھے جو انہوں نے مختلف احباب کو لکھے تھے۔ان مکاتیب میں ایک خط ہاشم رضا کے نام بھی تھا۔ میں یہ نام دیکھ کر چونکا۔ جوش ملیح آبادی کی نظم یاد آگئی۔ نہایت انہماک سے یہ مکتوب پڑھنے لگا:

وطن کا حج ہمیشہ مبارک ہوتا ہے، خواہ حالات تلخ یا باعثِ تشویش ہی کیوں نہ ہوں۔ اب کے بھی یہی عالم تھا۔ احباب سے مل کر ایسا اطمینان ہوا کہ اب اونٹ کی طرح اسے کوہان میں برس دو برس اٹھائے پھروں گا۔ اس مرتبہ آپ سے بھی ملاقات ہوگئی۔ اپنی خوش قسمتی پر ناز تھا۔ قدرے اپنی محرومی کا بھی ماتم کیا کہ اس سے پہلے آپ سے نیاز کیوں حاصل نہ

ہوا تھا۔ آپ جس اخلاق اور محبت سے پیش آئے اس کی دلکشی ذہن سے محو نہیں ہوتی۔ دو حرف شکریے کے لکھ کر رہا ہوں۔ قبول کیجیے۔

اے وقت تو خوش کہ وقتِ ما خوش کردی۔

پطرس مرحوم نے جس خلوص و محبت سے یہ خط سید صاحب کو لکھا تھا اس سے یہ حقیقت مترشح ہو رہی تھی کہ ممدوح کی ذات بڑی قدر و منزلت کی حامل ہے۔ وہ ان گنت خوبیوں کے حامل ہیں۔ جب ہی تو احمد شاہ بخاری جیسی عالمگیر شہرت کی حامل شخصیت بھی ان سے حد درجہ متاثر تھی اور اقوام متحدہ کے ہجوم کار میں بھی سید ہاشم رضا کو خط لکھنے کے لیے وقت نکال لیتی ہے۔

سید صاحب سے میرا یہ ربط شنیدہ ہی شنیدہ تھا۔ دید کی صورت ہنوز نہیں نکلی تھی۔ بارے میرے عزیز دوست اور وائی ایم سی اے کے نائب صدر آغا اظہار رضا نے اس کا موقع جلد فراہم کردیا۔ انہوں نے علامہ اقبال کے یوم وفات کے حوالے سے ایک جلسے کا اہتمام کیا تھا۔ ممتاز حسن صاحب صدارت فرمارہے تھے۔ شاعر مشرق کے فکر و فن پر علامہ ابن حسن جارچوی' سید حسین امام' ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، بشیر احمد ڈار، سید محمد تقی اور ڈاکٹر سید محمد یوسف جب اظہار خیال فرما چکے تو اظہار رضا نے ایک صاحب کو تقریر کرنے کی خصوصی دعوت دی۔ میں نے مڑ کر دیکھا۔ ایک وجیہ شخص ہلکے پیلے رنگ کا سوٹ پہنے، چہرے پر لطیف مسکراہٹیں سجائے' نہایت وقار و ادب کے ساتھ ڈائس کی طرف بڑھ رہا تھا۔ اور جب مائل بہ تکلم ہوا تو محفل کا رنگ ہی بدل گیا۔ اس کی آواز کے جادو نے تمام سامعین کو مسحور کرلیا۔ اس کی شعلہ بیانی دلوں میں جوت جگا گئی۔ ہر شخص اپنی اپنی جگہ بے خود و سرشار تھا۔ عجب انداز تخاطب تھا اس کا ! ایسا محسوس ہورہا تھا جیسے کانوں میں رس گھولے جارہے ہوں۔ جیسے انگ انگ میں نغمہ و لے سے کیف و سرور سما رہا ہو۔ جیسے ہر دل میں سرخوشی و سرمستی کے اثرات نمایاں ہورہے ہوں۔

یہ تھے جناب سید ہاشم رضا جنہوں نے اپنی تقریر کے دوران نہایت ہی والہانہ جذبے کے ساتھ علامہ اقبال کی خدمت میں مندرجہ ذیل منظوم ہدیۂ عقیدت پیش کیا تھا:

میں تیرے شہر میں پہنچا ہوں شہر یارِ سخن
وہ شہر چھوڑ کے جو تھا کبھی دیارِ سخن
خزاں جو مسلمِ ہندی کے باغ میں آئی
ترے کلام میں وہ بن گئی بہار سخن

طویل دورِ غلامی میں تو نے شاہی کی
بجائے جبر ملا تجھ کو اختیارِ سخن
اسی زمین میں راوی کے دو کناروں پر
ہیں محو خواب جہانگیر و تاجدارِ سخن
نشاں نگار جہانگیر کا رہے نہ رہے
رہے گا نام ہمیشہ۔ ترا۔ نگارِ سخن
ابھی تلک رواں ہیں ترے نام کے سکّے
پَرکھ رہا ہوں بہت دن سے کاروبارِ سخن
سحابِ نظم ترا' سب کو کر گیا سیراب
نکھر گئی ہے فضا' دُھل گیا غبارِ سخن
شرابِ تند کی مانند تھا ترا ''شکوہ''
''جواب شکوہ'' سمجھ لیجیے خمارِ سخن
ملا جواب میں شکوے کے ہم کو پاکستان
خدا کی شان کہ اتنا بڑھا وقارِ سخن

آواز کا جادو جگانے اور کانوں میں رس گھولنے والے سید ہاشم رضا کا تعلق لکھنؤ کے ایک علم دوست گھرانے سے تھا۔ان کے والد سید محمد رضا مرحوم اودھ چیف کورٹ کے سینئر جج تھے۔ ہاشم رضا ۱۶ فروری ۱۹۱۰ء کو لکھنؤ میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم سے فراغت پانے کے بعد اسکول میں داخل کیے گئے۔ وہاں بیخود موہانی کے زیر اثر آئے جو اردو اور فارسی پڑھایا کرتے تھے۔ اسکول ہی کے زمانے میں ہاشم رضا مولانا محمد علی جوہر اور مولانا حسرت موہانی سے متاثر ہوئے۔ وہ زمانہ تحریک ترک موالات کا تھا۔ لکھنؤ میں آئے دن جلسے جلوس ہو رہے تھے۔ یہ نوجوان طالب علم جلسوں میں جاتے اور ان عظیم رہنماؤں کی تقریریں نہایت غور و خوض سے سنا کرتے۔

۱۹۲۸ء میں ہاشم رضا نے کننگ کالج لکھنؤ میں داخلہ لیا۔ وہاں سے بی اے کی فرسٹ کلاس ڈگری حاصل کی۔ ۱۹۳۲ء میں لکھنؤ یونیورسٹی سے پولیٹیکل سائنس میں ایم اے کی سند حاصل کی اور تمام طلبا میں اول آئے۔ اسی سال وہ آئی سی ایس کے امتحان میں کامیاب ہوئے اور ٹریننگ کے لیے آکسفورڈ بھیج دیے گئے۔ اکتوبر ۱۹۳۴ء میں جیسس کالج میں تربیتی کورس مکمل کرنے کے بعد آپ کا پہلا تقرر احمد نگر میں ہوا۔ ساڑھے تین برس کے بعد ان کا تبادلہ

ناسک کا ہوا جو جنوبی ہند کا مشہور مقام ہے۔

لیکن ہاشم رضا ناسک کے تبادلے پر مطمئن نہیں تھے۔ یہ مرہٹوں کا دیس تھا۔ ہر جگہ شیوا جی کی پرستش ہوتی تھی۔ گھر گھر اس کی تصویر آویزاں تھی۔ دفاتر بھی اس بدعت سے خالی نہ تھے۔ سید ہاشم رضا اسسٹنٹ کلکٹر ہی نہ تھے' وہ ایک سچے مسلمان بھی تھے۔ ان کی اسلامی غیرت ایک چالاک' بے اصول اور اسلام دشمن کی جھوٹی عزت و توقیر برداشت نہیں کرسکتی تھی۔ چنانچہ انہوں نے حکومت بمبئی کو درخواست دی کہ ان کا تبادلہ سندھ کے صوبہ میں کردیا جائے۔ جب پونا ڈویژن کے کمشنر جے' ڈبلیو' اسمتھ سے ستمبر ۱۹۳۸ء میں ان کی ملاقات ہوئی اور انہوں نے پوچھا کہ '' تم سندھ میں کتنے لوگوں کو جانتے ہو تو اس پر سید ہاشم رضا نے جو کچھ فرمایا وہ ان کے اسلامی جذبے کو بخوبی اجاگر کرتا ہے:

> میں وہاں کے ایک متنفس سے بھی واقف نہیں ہوں، لیکن چونکہ سندھ کے لوگوں سے میرا اسلامی اخوت کا رشتہ ہے' لہٰذا میں سندھ جانا چاہتا ہوں۔

ہاشم رضا کا یہ جواب سن کر انگریز کمشنر نے بتایا کے سندھ میں بے حد گرمی پڑتی ہے۔ وہ دوزخ کا نمونہ ہے۔ تم وہاں جا کر پچھتاؤ گے۔ اور چلتے چلتے یہ بھی کہہ گئے کہ ہندوستان ابھی پچاس برس تک آزاد نہیں ہوتا اور پاکستان ☆ بننے میں تو کم از کم سو سال کا عرصہ درکار ہے۔ اپنے ڈویژن کے کمشنر کے جواب الجواب سن کر ایک ماتحت اسسٹنٹ کلکٹر نے جو بات کہی وہ پاکستان کی تاریخ کا ایک اہم واقعہ ہے:

> مجھے امید ہے کہ پاکستان میری زندگی میں معرض وجود میں آجائے گا اور میری دعا ہے کہ آپ کی زندگی بھی اتنی بڑی ہو کہ آپ مملکت پاکستان کے وجود میں آنے کے وقت زندہ رہیں۔

اس پر پونا کے کمشنر نے کہا: '' یہ ناممکن ہے۔''

خاندان سادات کے اس رکن رکین نے جس ایمانی جذبے سے سرشار ہوکر یہ بات کہی تھی وہ بفضلہٖ تعالیٰ پوری ہوئی اور ان ہی اسمتھ صاحب کی خدمت میں سید ہاشم رضا نے ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو ایک خط بھیجا اور انہیں ناسک کی گفتگو یاد دلاتے ہوئے لکھا:

> سندھ میں آکر مجھے جنتِ ارضی کا لطف آگیا۔ اور اب یہی صوبہ میرا وطن ہے۔ میں یہ خط خود مختار' آزاد' مملکت خداداد پاکستان سے لکھ رہا ہوں جس کے وجود میں آنے کے لیے آپ نے سو برس کے عرصے کی پیش گوئی کی تھی' لیکن وہ دس برس کے کم عرصے میں دنیا کے نقشے پر ابھر آیا۔

سندھ کی روح پرور سرزمین پر سید صاحب نے یکم جنوری ۱۹۳۹ء کو پہلا قدم رکھا۔

---

☆ واضح رہے کہ چودھری رحمت علی نے ۱۹۳۳ء میں ہی اپنے پمفلٹ Now or Never کے ذریعے لفظ پاکستان کو وضع کردیا تھا۔ انگریز کمشنر اس حقیقت سے بخوبی واقف تھے۔

یہاں وہ مختلف ضلعوں میں اسسٹنٹ کلکٹر، ڈپٹی کمشنر، اور کمشنر رہے۔ ۱۹۴۷ء میں قائداعظم محمد علی جناح نے انہیں کراچی کا پہلا ایڈمنسٹریٹر مقرر کیا۔ بعد ازاں، وہ چیف سکریٹری سندھ، الیکشن کمشنر سندھ، کمشنر بہاولپور، سکریٹری وزارتِ آباد کاری، محنت' سماجی بہبود' اطلاعات اور صحت وغیرہ کے اعلیٰ عہدوں پر فائز رہے۔ سید ہاشم رضا سابق مشرقی پاکستان کے چیف سکریٹری اور قائم مقام گورنر بھی مقرر ہوئے۔ موصوف نے بین الاقوامی تنظیم محنت (WLO) کی تین کانفرنسوں میں پاکستانی وفد کی قیادت فرمائی اور اس کی مالیاتی کمیٹی کے چیئرمین بھی مقرر ہوئے۔

یہ حقیقت اظہر من الشمس ہے کہ ہاشم رضا ان آئی سی ایس افسروں میں تھے جو تاریخی اہمیت کے حامل بن جاتے ہیں۔ مختلف مناصب جلیلہ پر فائز رہنے کے باوجود سید صاحب مرحوم میں دوسرے افسروں کی وہ خوبو نہیں آئی تھی جو عوام سے انہیں علیحدہ کردیتی ہے۔ بقول رئیس امروہوی:

> ایک زمانے میں امپریل سروس صرف سفید فام آقاؤں کے لیے مخصوص تھی اور وہ اس طبقے کی روایات کی بہترین نمائندگی کرتے تھے۔ پھر کچھ عرصے بعد ملکی باشندوں کو بھی اس سروس میں داخلے کا موقع ملا' لیکن رنگ کے اختلاف کے باوجود ان کی روایات یکساں ہیں۔ بدقسمتی یہ کہ قیام پاکستان کے بعد اس طبقے کے جو افراد ہمارے حصے میں آئے' ان کی اکثریت بھی آئی سی ایس کی قدیم ذہنیت سے آزاد نہ تھی۔ تاہم ہر طبقے میں کچھ مستثنٰی مثالیں موجود ہوتی ہیں۔ پاکستان کے اس حکمران طبقے میں بھی بعض افراد ایسے موجود ہیں جو دل اور دماغ کی بہترین صلاحیتوں سے متصف ہیں۔ سید ہاشم رضا انہی مستثنٰی افراد میں سے ایک ہیں۔

ہاشم رضا ان خوش نصیبوں میں تھے جنہیں ابتدائی عمر ہی سے برصغیر کی اکابر ہستیوں سے ملنے کا اتفاق ہوا۔ وہ ذاتی طور پر مولانا محمد علی جوہر اور مولانا حسرت موہانی سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ خصوصاً آخر الذکر کے سامنے زانوئے ادب تہہ کرکے انہوں نے بہت کچھ سیکھا تھا۔ اسی طرح ۱۹۳۰ء میں جبکہ ان کی عمر بیس سال کی تھی' فرماں روائے دکن میر عثمان علی خاں سے ملنے اور گفتگو کرنے کا بھی انہیں موقع ملا۔ جب نظام دکن لکھنؤ آئے تو ان کے اعزاز میں سر وزیر حسن نے ایک عصرانہ دیا۔ ہاشم رضا اپنے والد کے ہمراہ وہاں موجود تھے۔ فرماں روائے دکن سے اس پہلی ملاقات نے ان پر جو تاثر قائم کیا' اس کا حال موصوف نے راقم الحروف کو کچھ اس طرح بتایا تھا:

> میں نے مصافحہ کے لیے ہاتھ بڑھایا تو یہ محسوس ہوا کہ میں کسی بادشاہ کا نہیں بلکہ ایک

درویش کا دیدار کر رہا ہوں۔ ان کے سر پر طرۂ زر کی طرح کہنہ ترکی ٹوپی تھی۔ ان کے گلے میں ہیرے اور زمرد کے ہار کے بجائے ایک معمولی مفلر تھا۔ ان کی شیروانی اطلس و کمخواب کی نہ تھی بلکہ اس کپڑے کی تھی جس کی قیمت چند روپے فی گز سے زیادہ نہ ہوگی۔ ان کے پیر میں زرنگار نعلین نہ تھیں بلکہ نہایت سادہ جوتا تھا۔ مجھ پر ان کی سادگی نے وہ رعب ڈالا جو ہندوستان کے آخری وائسرائے لارڈ مونٹ بیٹن نہ ڈال سکے۔

مذکورہ بلند مرتبت ہستیوں سے شعوری طور پر متاثر ہونے کا نمایاں نتیجہ یہ نکلا کہ خود سید ہاشم رضا مناصب جلیلہ پر فائز ہونے کے باوجود ہمیشہ ''مرد قلندر'' نظر آئے۔ ان میں نہ تو رعونت کی نظر پیدا ہوئی اور نہ ہی افضلیت کا احساس اجاگر ہوا۔ وہ اپنے بڑے بھائی سید کاظم رضا مرحوم (سابق انسپکٹر جنرل آف پولیس' کراچی) کی طرح ہر اس بڑھیا کی گٹھری سر پر لاد کر اس کے گاؤں پہنچانے کے لیے تیار رہتے جو کسی سہارے کی تلاش میں جاڑے کی سرد راتوں میں سرِ راہ تنہا بیٹھی ہوتی۔ یا پھر میکلوڈ روڈ، کراچی پر برق رفتاری سے دوڑنے والی ٹیکسی کو روک کر ڈرائیور کو بتاتے کہ پہیا کٹنے والا ہے اور اس میں بیٹھے عام مسافر کو اپنی آئی جی کی گاڑی میں بٹھا کر منزل مقصود تک پہنچا دیتے۔ سبحان اللہ!

جب سید ہاشم رضا بہاول پور میں کمشنر رہنے کے بعد وہاں سے تبدیل ہو کر چلے گئے تو ماہنامہ سخن ور بہاول پور کے ایڈیٹر نے ان کے کارناموں کو یاد کر کے یہ الفاظ لکھے:

سید صاحب کی تشریف آوری کے بعد صدارت منزل (کمشنر ہاؤس) کی فضا بھی تبدیل ہوگئی۔ دروازوں پر سے پولیس کا سنگین پہرہ ہٹا دیا گیا۔ ہر کس و ناکس کے لیے دربار تک رسائی آسان ہوگئی۔ چپڑاسیوں اور دربانوں کی روش میں بھی تغیر ہوگیا۔ سید صاحب بڑے آدمیوں کی نسبت غریب انسانوں سے ملنا زیادہ پسند فرماتے تھے اور ان کی جائز مشکلات کا سد باب کرنے میں حتی الامکان دریغ نہ کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ آج انہیں بڑے لوگوں سے زیادہ رمضانی اور قما خاں یاد کرتے ہیں۔

رمضانی کہہ رہا ہے کہ ہاشم رضا نہیں

رمضانی اور قما خاں کے دلوں میں اپنی انسان دوستی کی بدولت گھر کرنے والے سید ہاشم رضا وہ شخص ہیں جو بانی پاکستان قائداعظم محمد علی جناح کے ہمیشہ محبوب نظر رہے۔ ۱۹۳۴ء میں جبکہ سید صاحب آئی سی ایس کے تربیتی کورس کے سلسلے میں لندن میں مقیم تھے' وہ آکسفورڈ مسلم سوسائٹی کے صدر منتخب ہوئے اور ایک وفد کے لیڈر بن کر قائد سے ملنے گئے تھے اور ان کی ہدایات کو حرز جاں بنایا تھا۔

۲۳ جولائی ۱۹۴۸ء کو جب ہاشم رضا نے پاکستان کے سابق دارالخلافہ کراچی کے پہلے

ناظم اعلیٰ کی حیثیت سے چارج لیا تو اپنے محبوب قائد کی خدمت میں حاضر ہوئے اور گزارش کی کہ نظم ونسق کے سلسلے میں ان کو ہدایت دی جائے۔ قائداعظم نے اس وقت سید ہاشم رضا کو جو نصیحت کی وہ اس اہمیت کی حامل ہے کہ آبِ زر سے لکھ کر تمام محکموں میں آویزاں کردیا جائے:

سب سے بڑی لعنت رشوت ہے اور اس کی بیخ کنی کے لیے ایڈمنسٹریشن کے سارے وسائل بروئے کار لانا چاہئیں۔

قائداعظم نے اس پُر آشوب وقت میں جو ذمہ داری ہاشم رضا کے سپرد کی تھی اس سے موصوف بہ حسن و خوبی عہدہ برآ ہوئے۔ اس حقیقت سے سب ہی واقف ہیں کہ قیام پاکستان کے بعد لاکھوں انسانوں کا قافلہ نئی مملکت میں مہاجر بن کر داخل ہوا تھا۔ ان لاکھوں خانماں برباد مہاجرین کو سہارا دینا اور ان کو بسانا کوئی آسان کام نہ تھا خاص طور پر جبکہ حکومت کے ذرائع بھی بے حد محدود تھے۔ لیکن کمال ہے کہ سید ہاشم رضا نے مالی مشکلات کے باوجود لاتعداد کوارٹرز تعمیر کرائے، لاکھوں لٹے پٹے انسانوں کو بسایا اور ہر حالت میں کراچی شہر کا نظم ونسق برقرار رکھا۔

قائداعظم سے سید ہاشم رضا کی دلی عقیدت کا ہی نتیجہ تھا کہ جب ہمارے محبوب رہنما کا وصال ہوا تو وزیراعظم لیاقت علی خاں نے تدفین کی جگہ منتخب کرنے کا کام سید صاحب ہی کے سپرد کیا تھا۔ موصوف نے بڑی تلاش وجستجو کے بعد موجودہ مقام کو پسند فرمایا جو شہر کے وسط میں بھی ہے اور بلندی پر واقع ہے۔

واضح رہے کہ سید ہاشم رضا کو سخن سنجی کا ذوق مبدأ فیض سے ودیعت ہوا تھا۔ ان کے بڑے بھائی سید آل رضا کا جو مقام اردو غزل گوئی اور مرثیہ نگاری میں ہے، وہ سب پر عیاں ہے۔ ہاشم رضا بھی بڑے بھائی کی شاعرانہ صفت سے متاثر ہوئے اور پھر انہوں نے حسرت موہانی سے اکتساب فیض بھی کیا تھا۔ چنانچہ کارمنصبی سے جب بھی موقع میسر آتا، وہ شعرگوئی کی طرف راغب ہوجاتے۔ علامہ اقبال پر لکھی ہوئی اُن کی نظم کا تذکرہ اوپر ہوچکا ہے۔ قائداعظم کی وفات پر ہاشم رضا نے اپنے دلی تاثرات کا اظہار یوں کیا تھا:

اٹھے ہیں کرکے بڑا کام قائداعظم
جو سوگئے ہیں سرِ شام قائداعظم
غریب قوم تو خدمت کا کیا صلہ دیتی
خدا سے پائیں گے انعام قائداعظم

محمدؐ اور علیؑ اس سے بڑھ کے کیا ہوگا
ملا نصیب سے کیا نام قائداعظم
چھپی تھیں صدیوں سے جو عظمتیں مسلماں کی
پھر ان کو لائے لب بام قائداعظم
ہوا تھا ہند میں آغاز جس کا ٹیپو سے
تھے اس امید کے انجام قائداعظم
کمیں میں جال بچھائے رہے بہت صیاد
مگر نہ آئے تہہ دام قائداعظم
تھا سامراج ادھر اور رام راج اُدھر
چلے سنبھل کے خوش اندام قائداعظم
یقین محکم و تنظیم و اتحاد و عمل
رہے گا یاد یہ پیغام قائداعظم

اگرچہ مصروفیت کی وجہ سے سید صاحب شعرگوئی کی جانب پوری توجہ مبذول نہ کرسکے، لیکن عدیم الفرصتی کے باوجود موصوف نے جو کچھ بھی کہا وہ ادبی اہمیت کا حامل ہے۔ محمد علی جوہر اور حسرت موہانی کی وفات پر انہوں نے جو نوحہ لکھا، وہ اپنی جگہ نہایت اثر پذیر ہے۔ دونوں کا ایک ایک شعر درج کیا جارہا ہے:

ہوائیں چلتی رہیں، بجلیاں چمکتی رہیں
سفینہ بڑھتا رہا، بادبان تھے جوہر

کچھ اس طرح سنوارا کیے فضائے غزل
کہ جیسے حسرت مرحوم تھے برائے غزل

سید ہاشم رضا نے نظموں کے ساتھ غزلیں بھی کہی ہیں۔ زبان کی سلاست' جذبات کی صداقت، فکری گہرائی اور تخیل کی بلندی نے موصوف کی غزلوں میں حد درجہ دلکشی اور رعنائی پیدا کردی ہے۔ لطافت شعری سے ان کا سارا کلام بھرا پڑا ہے۔ چند اشعار بطور مشتے از خروارے پیش خدمت ہیں:

بنائے درد وہی، درد کی دوا بھی وہی
وفا شعار وہی، صبر آزما بھی وہی

سنبھل سنبھل کے اٹھاتا رہا قدم لیکن
مرے نصیب میں لکھا تھا راستا بھی وہی

وہ ہم کو سب میں بارِ دگر دیکھتے رہے
ہم ان کا انتخابِ نظر دیکھتے رہے
منزل سراب بن گئی ہم جس طرف بڑھے
آیا نہ کچھ سمجھ میں، مگر دیکھتے رہے

محفل میں مرے نام کی اک شمع جلی تھی
معلوم نہیں بجھ گئی یا رنگ جما خوب

افسوس کہ ملک و ملت کا ایسا خدمت گزار ۳۰ ستمبر ۲۰۰۳ء کو منگل کے دن ۹۲ سال کی عمر میں داغ مفارقت دے گیا۔انا للہ و انا الیہ راجعون!

# پرتو روہیلہ ـــــ شاعری و شخصیت

ڈاکٹر زہرہ اعظم☆

جتنی پرتو روہیلہ کی شخصیت متنوع ہے اتنی ہی رنگا رنگی ان کی تخلیقات میں بھی ہے۔ بیوروکریٹ، ٹینس، کرکٹ، شکار، شطرنج کے کھلاڑی اور پھر یار باشی کے رسیا۔ تخلیقی میدان میں ان کے تجربات غزل' دوہے اور نظم کی وسعتوں کو عبور کر کے اردو نثر میں داخل ہوگئے اور پھر انہوں نے اردو ادب کو ایک ایسا رواں دواں جیتا جاگتا پُر فکر و پُر مزاح سفرنامہ دیا جو نہ صرف سفر نامہ نگاری' میں اپنی حق گوئی، حسِ مزاح اور وطن پرستی میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے بلکہ اردو نثر نگاری میں بھی اپنی مثال آپ ہے۔ سو پرتو روہیلہ پر جب بات ہو تو کوئی شخص حقِ مطلب ادا نہیں کرسکتا تا وقتیکہ ان کی تخلیقات کی تمام اصناف اور ساری جہتوں پر بات نہ کرے۔ یہی وجہ ہے کہ عمائدین ادب نے ان کی ہر تخلیقی جہت پر بڑی تفصیل سے لکھا ہے۔ ڈاکٹر وزیر آغا، سید ضمیر جعفری، ڈاکٹر لئیق بابری، کامل القادری اور رجا چشتی نے ان کے دوہوں پر ایسے مضامین لکھے ہیں کہ جو کسی بھی تخلیق کار کے لیے باعث فخر ہوسکتے ہیں۔ *رین اجیارا* ان کے دوہوں کا وہ مجموعہ ہے جس کے مختصر وقت میں پے در پے تین اڈیشن چھپے۔ طباعت کے وقت *رین اجیارا* پاکستان میں دوہوں پر مشتمل پہلی کتاب تھی۔ یہ مضامین اس صنف میں شاعر کی فنکاری، یگانگت اور تازہ کاری پر بحث کرتے ہیں۔ ان مضامین کو پڑھتے ہوئے احساس ہوتا ہے کہ شاعر نے دوہے جیسی محدود صنف سخن کو کتنی وسعت دے دی ہے اور اس مختصر آنگن میں افکار کے کیسے کیسے باغ لگادیے ہیں۔

دوہوں کو عنوان سے آشنا کرنا بھی پرتو روہیلہ ہی کی اختراع ہے۔ ''جیون'' کے زیر عنوان یہ دوہے دیکھیے:

ساگر سے جب کوئی ابھاگن بوند الگ ہوجائے سورج تاپے، بھاپ بنے، پھر برسے تب مل پائے
دونوں مٹھی بیچ کے روکوں' پھر بھی نہ کچھ بن پائے جیون کی یہ چکنی ڈوری ہاتھوں نکلی جائے

دو دوہے ''دو بازو' کے زیر عنوان ملاحظہ کیجیے:

یوں تو اس پھلواری اندر ہر ہر ڈال سہائے پھر بھی پرتو سچ مانو تو دوہی بازو بائے

---

☆ اعزازی ڈائریکٹر، پاکستان فیوچر سٹکس فاونڈیشن اینڈ انسٹی ٹیوٹ، اسلام آباد

ایک تو وہ جو دیس کے کارن اٹھے اور کٹ جائے　　دوجا وہ جو میت کے سر کا سرہانا بن جائے

ڈاکٹر وزیر آغا نے پرتو روہیلہ کی وسعتِ فکر اور پروازِ خیال پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ پرتو روہیلہ کے دوہوں سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ:

انہوں نے کس خوبصورتی سے دوہے کے فرہنگ اور کلچر کو اپنے دوہے کا جزوِ بدن بنایا ہے۔انہوں نے محض سنی سنائی اور پیش پا افتادہ باتوں سے اپنے دوہوں کو نہیں سجایا بلکہ دوہے کے پورے کلچر پر غور کر کے پہلے ان تمام رنگوں اور خوشبوؤں کو اپنے اوپر وارد کیا ہے پھر خود کو ان میں سمویا ہے۔ پھر یوں من تو شدم تو من شدی کے عمل سے گذر کر ایسے دوہے لکھے ہیں جن میں زبان کی شیرینی بھی ہے اور الفاظ کی کھنک بھی۔ خیال کی لطافت بھی ہے اور گمبھیرتا بھی اور تجربے کا وہ لمس بھی ہے جس کے بغیر فن کی تخلیق ناممکن ہے۔

نظم پرتو کی دوسری تخلیقی جہت ہے۔ اس میدان میں بھی انہوں نے اردو ادب کو اعتبار و ابتکار سے ہمکنار کیا اور ہماری شاعری کو چند ایسی لازوال نظمیں دیں جن کی تازگی اور ندرت خیال کبھی زوال آشنا نہیں ہوسکتیں۔''آواز'' ان کی نظموں کا مجموعہ ہے۔ اس مجموعے کی دس نظموں کا ترجمہ ڈاکٹر اکرام اعظم نے خوبصورت انگریزی میں کر کے حال ہی میں انگریزی کے ادبی مجلّے Pakistan Pictorial میں طبع کرایا ہے۔ پروفیسر جیلانی کامران، ڈاکٹر انور سدید اور پروفیسر احسان اکبر نے ان کی نظم پر سیر حاصل مقالے لکھے ہیں اور آواز کی نظموں کو نظر میں رکھتے ہوئے ان کے گہرے مشاہدے، منفرد لفظیات، اور موضوع کی بنت اور ماحول سے پیوستگی کی نشاندہی کی ہے۔ اس مجموعے کی دو نظموں کو آپ بھی سنیے اور شاعر کے دردِ دل کے ساتھ ساتھ، اس کی ندرت خیال کی بھی داد دیجیے۔

## کارزار

نحیف چڑیا' نزار چڑیا، حسین چڑیا، جمیل چڑیا
کسی شکاری کا گھاؤ کھا کر نجانے کب سے سڑک کنارے پڑی ہوئی تھی
پھڑک رہی تھی
تڑپ رہی تھی
مری نہیں تھی
زمیں سے اس کو اٹھا کے میں نے قریب ہی اک درخت کی شاخ پر بٹھایا
کہیں سے چلو میں پانی لا کر اُسے پلایا
وہ سانس دینے کا اک طریقہ کبھی جو بچپن میں میں نے سیکھا تھا آزمایا
تو چند لمحوں میں اس نحیف و نزار چڑیا نے سر اٹھایا

ابھی میں اپنی سیہ ہستی کی ننھی نیکی پہ آفرین بھی نہ کہہ سکا تھا
کہ میں نے چڑیا کو جست بھرتے ہوا میں دیکھا
ہوا سے چڑیا جو واپس آئی
تو اس کی ننھی سی چونچ میں اک حسین تتلی دبی ہوئی تھی
حسین تتلی، جمیل تتلی
نحیف تتلی، نزار تتلی
پھڑک رہی تھی
تڑپ رہی تھی
مری نہیں تھی

## پن کشن

مرے پن کشن میں بہت سی پنیں ہیں
اور اکثر پنیں اس میں ایسی ہیں جو
دور انجانے ملکوں سے آئے ہوئے خطوں سے نکالی گئی ہیں
مگر اس گھڑی اک ظاہر حقیقت کی صورت مرے، پن کشن میں لگی ہیں
اگر پن کشن کی ہر ایک پن یہ سوچے
کہ میں تو فلاں دیس کی ہوں
فلاں دیس نے میری صورت گھڑی تھی
فلاں دیس نے میرا لوہا جنا تھا
تو یہ سوچنا پن کشن کی حقیقت کو خطرے میں ڈالے نہ ڈالے
پنوں کو یقیناً جڑوں سے ہلا دیگا
اور پھر یہ ساری پنیں، بے سکت، بے جہت، بے ہدف
یونہی رلتی پھریں گی

''ماورائے شب'' کی نظموں کی طرف اشارہ کر کے ڈاکٹر جمیل جالبی کہتے ہیں :

یہ اس شاعر کا کلام ہے جو ایک لمبا سفر طے کر کے یہاں تک پہونچا ہے، جس نے تضاد میں ہم آہنگی پیدا کر کے ایک نئے سخن کی داغ بیل ڈالی ہے۔ قومی مسائل کو جس تخلیقی شان کے ساتھ سامنے لاتا ہے وہ نئی شاعری کے لیے کھلا راستہ ہے۔ میں'' پن کشن ''اور ''وارفتگی'' کی طرف آپ کی توجہ دلاؤں گا تاکہ نئی شاعری کا نیا رنگ جس میں ماضی اور حال مل کر مستقبل کے سامنے نئے سوالوں کو جنم دے رہے ہیں آپ کے سامنے آجائیں ۔

یہ ماضی کے ٹمٹماتے چراغ، احساس کے صحرا' شکستِ خواب، سماجی مسائل کے شعور اور حقائق سے آنکھیں چار کرنے کی شاعری ہے۔

ان نظموں کے متعلق ڈاکٹر انور سدید فرماتے ہیں:

پرتو روہیلہ معمولی کو غیر معمولی بنانے کے لیے صورت واقعہ کو خوبی اور خوبصورتی سے استعمال کرتے ہیں۔ وہ زبان کو آرائشی انداز میں استعمال نہیں کرتے بلکہ حقیقت کے پسِ پردہ ایک اور حقیقت دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ انہوں نے نظم کے ظاہر کو اولین تخلیقی جست ہی میں کہانی سے پیوست کردیا ہے اور کہانی کو منظوم نہیں کیا بلکہ معانی کی کئی پرتیں پیدا کرکے حقیقت کی نئی صورتیں آشکار کی ہیں۔ یہی خوبی انہیں موجودہ دور کے شعرا سے منفرد قرار دیتی ہے اور اسی سے ان کی نظم کے تشخص کا احساس ہوتا ہے اور وہ ایک نئے ذائقے کا شاعر محسوس ہوتا ہے۔

سید ضمیر جعفری اِن نظموں کے متعلق یوں رقم طراز ہیں:

میرے نزدیک یہ نظمیں اجتماعی خوابوں کا نوحہ ہیں۔ مجھے ان میں وہ آگ نظر آتی ہے جس کے شعلوں میں ہمارے شہر، قصبے' گلیاں اور گھر جل رہے ہیں۔ یہ شاعر انصاف اور سچائی کی چتا پر ننگے پاؤں چل رہا ہے اور جیالے پن کی یہی ادا ہے جس میں ہم اپنی اجتماعی ذات کے تینوں روپ دیکھ سکتے ہیں۔ وہ جو ہم تھے، وہ جو ہم ہیں اور وہ جو ہم ہونگے۔

غزل میں بھی پرتو روہیلہ نے ایک نئی طرح ڈالی تھی اور ایک ایسے رنگ سے ابتدا کی تھی جسے اپنی گہری حسیّت، دل گزیں تاثر اور ماحولی کیفیت میں یکتا و منفرد کہا جاسکتا ہے۔ یہ غزل کا ہندی انگ تھا اور ایسے وقت کہ جب کوئی دوسرا اس میدان میں نہ تھا لیکن بقول جمیل جالبی کے پرتو روہیلہ کے طبعی تلوّن اور ان کے لا ابالی پن نے یہ میدان بغیر کسی وجہ اور بغیر کسی احساس زیاں کے دوسروں کے لیے چھوڑ دیا۔ چنانچہ دوسرے نوواردان ادب اسے نہ صرف لے اڑے بلکہ اس رنگ اور لہجے کے مخترع و موجد ہونے کے دعویدار بھی بن بیٹھے۔ پچاس کی دہائی کی کہی ہوئی یہ غزلیں آج بھی اس رنگ اور انگ میں بے مثال ادب پارے ہیں۔پرتو شب کی ان غزلوں کے چند اشعار آپ بھی سنیئے:

ماتھے ماتھے چندا دیکھے ٹھوڑی ٹھوڑی تارے　　روپ کی جھلمل مایا تیرے تیور تیکھے روپ نیارے

سانس کی ایسی نرم چھری سے کٹتی ہے یہ جیون ڈوری　　جینے والے کتنے بھولے پھرتے ہیں چھاتی کو ابھارے

آلھا اودل ختم ہوئی چوپال پہ چھایا سناٹا　　یاد کا اک دکھیارا جھینگر رہ رہ کر ہر آن پکارے

بہتے سے کی ٹہنی پکڑے جھول رہے ہیں گہرے سائے　　پورب پچھم کادے کاٹے من کا پنچھی بیٹھ نہ پائے

چار گھڑی کا جیون اپنا اس نگری میں یوں ہے جیسے　　گہری نیند سے چونکے بالک کروٹ بدلے اور سو جائے

بوجھ کی ٹھنڈی بھوبل میں یہ بیت اگن بھی کجلا جائے اڑتے سمے کے پنکھ سے جوگی بجھ جاتا ہے پیار کا دیپک

رفتہ رفتہ پرتو کے غزل کے مضامین ''روپ کی جھلمل مایا''اور''یاد کے دکھیارے جھینگر'' سے بدل کر'' سازشوں کی تند موجوں'' اور''کٹ گیا آدھا بدن'' میں تبدیل ہوگئے اور اس تبدیلی کے سبب لفظیات میں بھی تبدیلی آگئی جو بظاہر موضوعات کے نقوش ابھارنے کے لیے ضروری بھی تھی۔ چنانچہ اس دور کے بعد کی پرتو روہیلہ کی غزلیں ہمارے ملک کے سیاسی، سماجی' اخلاقی اور فکری ابتلا کا کربناک منظر نامہ ہیں:

سازشوں کی تند موجیں تھیں مرا ہلکا بدن بارہا ڈوبا بھنور میں بارہا ابھرا بدن
سخت جانی تھی مری یا میں تنِ بے روح تھا جی رہا ہوں آج بھی گو کٹ گیا آدھا بدن
دکھ تو مضمر ہی میری جان میں تھے میرے دشمن مرے مکان میں تھے
سب شکاری بھی مل کے کیا کرتے شیر بیٹھے ہوئے مچان میں تھے
میری آنکھوں کو خدا اتنی تو بینائی دے مجھ کو دیوار پہ لکھا ہوا دکھلائی دے
میں بھی انصاف کا طالب ہوں خدایا مجھ کو حاکمِ وقت سے تھوڑی سی شناسائی دے
اے حسیں میں تو دعا گو ہوں جو کہتا ہوں تجھے حسن کے ساتھ خدا دولتِ دانائی دے
رواقِ چرخ میں تیری نظر کو دیکھتا ہوں غروبِ شمس طلوعِ قمر کو دیکھتا ہوں
یہ پوری نصف صدی کے عمل کا حاصل ہے میں کشت زارِ ہوس کے ثمر کو دیکھتا ہوں
چلے تھے جب بھی وہی اک سوال سمت کا تھا وہی سوال ہے اب بھی جدھر کو دیکھتا ہوں

چنانچہ ڈاکٹر توصیف تبسم، محسن احسان اور جمیل یوسف کو پرتو روہیلہ کی غزل میں فشارِ جذبہ، عصری حسیت اور گہری وطنیت نظر آتی ہے۔

مرزا ادیب اور ڈاکٹر رشید امجد نے پرتو روہیلہ کے سفرنامے پر مقالے لکھے ہیں۔ مرزا لکھتے ہیں:

> پرتو روہیلہ نے اپنے سفرنامے میں اس روایت کو برقرار رکھا ہے جو مولوی محبوب عالم (پیسہ اخبار والے)، سرسید احمد خان، مولانا شبلی نعمانی جیسے بزرگوں کے ہاں محسوس ہوتی ہے۔ یہ بزرگ جہاں بھی گئے اپنے وطن کو نہیں بھولے۔ پھر سفر گشت کا مصنف کھلے دماغ کا مالک ہے۔ اس نے اپنے شعور کے دروازے کھلے رکھے ہیں اور جہاں حکیمانہ کلمات درج ہیں وہاں مزاحیہ فقروں کی بھرمار بھی ہے۔ پرتو روہیلہ کی حسِ مزاح خاصی تیز ہے۔ سفر گشت کو آپ سفرنامہ کہیں یا آپ بیتی کا حصہ جو کچھ بھی سہی یہ بہت دلچسپ کتاب ہے۔

ڈاکٹر رشید امجد کا خیال ہے کہ:

سفر گشت ایک مختلف سفرنامہ ہے جس میں نہ رومانیت زدگی ہے، نہ مصنوعی سنجیدگی اور بہروپ۔ یہ ایک شاعر کا سفرنامہ ہے جس نے اپنی آنکھ سے چیزوں اور مناظر کو دیکھا ہے اور اپنے ذہن سے ان کے معنی متعین کیے ہیں۔ امریکہ اور لندن میں بھی سفر کرتے ہوئے وہ پاکستان کو نہیں بھولے۔ معنوی لحاظ سے اس میں بیسویں صدی کا ایک تجزیہ کار اور بیدار ذہن نظر آتا ہے۔ یہی بات اس سفر نامے کو انفرادیت بخشتی ہے۔ یہ صرف سفرنامہ ہی نہیں دو نقطہ ہائے نظر اور دو نظاموں کا جائزہ بھی ہے۔ یہی وہ پہلو ہے جو پرتو کی الگ پہچان بناتا ہے۔

ممتاز مفتی پرتو روہیلہ کی شخصیت کے متعلق بات کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

جب پہلی بار مختار سے آمنا سامنا ہوا تو دیکھا ایک خوش شکل مخملی تمدن سے بھرپور آدمی ہے۔ کتابی چہرہ ہے۔ ''ہوکیرن'' سے اٹی ہوئی پیشانی ہے، وقار میں گندھا ہوا عجز ہے، عجز سے لت پت وقار ہے۔ مردانگی کا کلف لگا طرّہ ہے، جس پر نسائی کناری لگی ہے۔ آنکھیں روئی روئی، بھیگی بھیگی، ایسا طرفہ تماشا نظر آیا جیسے جھٹپٹے کا عالم ہو، دو وقت مل رہے ہوں... یہ ساکن بھی ہے متحرک بھی، سادھو بھی ہے پرکار بھی، بلیک اینڈ وائٹ بھی ہے رنگدار بھی، پرتو بھی ہے مختار بھی، اکھڑ پن بھی ہے ساتھ ہی ملائم انسان بھی ہے۔ رئیسانہ سج دھج بھی ہے اور مفلسانہ جھجک بھی۔ شاہ بھی ہے درویش بھی۔ عاشق بھی ہے محبوب بھی۔

غرض ان مضامین اور خاکوں سے جو ان کے معاصرین اور ہم نشینوں نے وقتاً فوقتاً ان کی شخصیت پر لکھے ہیں وہ ایک بیوروکریٹ، درویش صفت، قلندر طبع، دوست باش، بلند نگاہ، انتہا پسند، کم آمیز، دیر آشنا، غیور، منکسر مزاج، مادی اقدار سے لاپروا، مخلص دوست، زود رنج، دنیاداری سے ناآشنا وغیرہ وغیرہ قسم کی شخصیت ظاہر ہوتے ہیں۔ غور کیجیے تو مفتی صاحب کے بقول ایک عجیب مجموعۂ اضداد لیکن یہ سارے تضادات انتہائی خوش خلقی اور خوش اسلوبی سے اس طرح سمیٹے ہوئے کہ آپ برسوں ان کے ساتھ رہیں تو اندر کا حال معلوم نہ ہو۔ لیکن مجھے تو گلہ ان کی لاپروا اور لاابالی فطرت کا ہے۔ اس کو اگر آخری درجے کا استغنا بھی کہیں تو زیادہ صحیح ہوگا بلکہ اگر اس کو قلندری کہیں تو اور بھی مناسب ہے۔ میں نے ان کو انتہائی نازک حالات میں کہ ہمارے سینکڑوں حق کے علمبردار ''جی حضور'' کے علاوہ منہ سے کچھ نہ کہہ سکتے تھے، عمائدین وقت سے بے باکی سے آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر بات کرتے دیکھا ہے اور انہیں اپنے رویہ پر ذرہ برابر بھی افسوس نہیں۔ نتیجتاً حکومت کے انتہائی با اثر حلقوں میں رہنے کے باوجود اکثر حاکمان وقت سے شدید نفرت کرتے رہے اور کارمندان حکومت سے کوئی پی آر نہیں رکھی۔ ان کی طبیعت کی یہ شدت کافی حد تک ادبی حلقوں میں بھی

ظاہر ہوتی رہی۔ اپنی نام و نمود یا شہرت کے لیے انہوں نے کبھی بھاگ دوڑ نہیں کی اور نہ ہی سیاسان ادب سے اپنی شہرت کے لیے کوئی تعلق رکھا۔ چنانچہ ہمارے عہد کے جوہریوں نے بھی ان سے غفلت برتی اور ان کو ان کا صحیح مقام نہیں دیا، لیکن ان کو شاید اس کا احساس ہی نہیں۔ وہ آج بھی انتہائی خاموشی اور تندہی سے گوشہ تنہائی میں بیٹھے کام کیے جا رہے ہیں۔ ہر سال نہیں تو دوسرے سال ضرور ان کی کوئی نہ کوئی تخلیق وارد ہوجاتی ہے جس کی کوئی تقریب نہیں ہوتی۔ البتہ وہ ان کے گنے چنے دو چار دوستوں میں ضرور متعارف ہوجاتی ہے جن کے طفیل بعض ادبی پرچوں میں ان پر تبصرہ آجاتا ہے اور بس۔ بلکہ جب سے وہ غالب کے سحر میں گرفتار ہوئے ہیں ان کا راستہ بھی عمومی ادبی راستوں سے قدرے مختلف ہوگیا ہے۔ اب وہ غالب کی کلاسیکی فارسی کو آسان و عام فہم اردو میں ڈھالنے کے درپے ہیں اور شاید وقت ملنے پر غالب کو اقلیم فارسی میں بہ حیثیت فارسی شاعر اس کا صحیح مقام دلانے کے بھی۔ چنانچہ فی الوقت صورت حال یہ ہے کہ ان کا کوئی ذکر اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک ان کی غالب شناسی کی بھی بات نہ کی جائے۔

ان کی سیمابیت ان کو غالب کے فارسی خطوط کے میدان میں لے گئی۔ اگرچہ ان کے بقول اس میدان میں وہ اپنی مرضی سے نہیں گئے بلکہ مشفق خواجہ نے ان کو اس قصر طلسمات میں دھکیل دیا۔ البتہ اب وہ اس قصر طلسمات میں قیام پذیر اپنی مرضی ہی سے ہیں۔ ان سے پوچھیے تو کہتے ہیں کہ ”میں محصور اس لیے ہوں کہ مسحور ہوگیا ہوں۔ پہلے غالب کی نظم کا شکار تھا اب ان کی فارسی نثر کا قیدی ہوں۔ گویا کئی زندانوں میں قید ہوں۔ فرار کی کوئی صورت نظر نہیں آتی“۔ بات بھی سچ ہے فرار کی صورت اس لیے نظر نہیں آتی کہ ”نامہ ہائے فارسی غالب“ کے فارسی خطوط کے (جو غالب کے کلکتے کے سفر اور قیام میں لکھے گئے تھے) ترجمے کے فوراً بعد *مآثر غالب* کے خطوط کا ترجمہ ادارہ یادگار غالب نے طبع کر دیا۔ اس کے بعد فوراً ہی *باغ دو در* کا کہ آثار غالب میں ان کے فارسی خطوط کی آخری دریافت ہے، ترجمہ چھپ کر سامنے آگیا۔ یہی نہیں بلکہ غالب کے فارسی خطوط کی سب سے بڑی اور وقیع کتاب *پنج آہنگ* کے آہنگ پنجم کا ترجمہ بھی جس میں ان کے ۱۶۹ فارسی خطوط ہیں، ادارۂ یادگار غالب کراچی سے چھپ چکا ہے اور منصۂ شہود پر آچکا ہے۔ فارسی مکاتیب کی اس پیہم کاوش پر *تفہیم غالب* مستزاد ہے جس کے طفیل اگست ۲۰۰۲ میں غالب کے ۳۹۶ مشکل اردو اشعار پر مشتمل ایک ایسی شرح جو تمام متداول شرحوں سے بوجوہ ممتاز و مختلف ہے نقوش پریس لاہور سے چھپ کر غالب شناسان عصر سے داد حاصل کر چکی ہے۔ جبکہ پرتو کا ”نامہ ہائے

فارسی غالب'' کا ترجمہ اسقدر مقبول و معروف ہوا کہ ادارۂ ادبیات اردو حیدر آباد دکن کے موقر ماہ نامے سب رس نے اس ترجمہ کی پذیرائی بڑے توصیفی انداز میں اپنے اداریے میں کر کے اس کو بالاقساط مجلّے میں طبع کیا اور مدیر سب رس نے انتہائی ذوق و شوق سے اس ترجمے کو دوبارہ طبع کرنے کی اجازت مترجم اور ادارے سے طلب کی۔ اب ہم سب کی نظریں فردا کے ادبی افق پر ہیں اور ہم اس کے منتظر ہیں کہ پرتو کا دوسرا کون سا صحیفہ شرف نزول حاصل کر کے دولت علم و ادب میں اضافے کا سبب بنتا ہے۔ ہماری بہرحال دل سے یہ دعا ہے کہ وہ اپنے تمام مقاصد کے حصول میں کامیاب و کامران ہوں اور خزانۂ علم و ادب میں اسی طرح اضافے کرتے رہیں۔

# کبوتر قدس

## شیخ صنعان کی حکایت کی بازگشت
## عارف فلسفی حاجی ملا ہادی سبزواری کی غزل مُلمّع میں

*حسین عطائی رویانی*☆

*ترجمہ و تلخیص ثاقب اکبر*

شیخ فرید الدین عطار نیشاپوری کی شاعری میں اور فارسی کی دیگر عرفانی شاعری میں *منطق الطیر* کی حیثیت بہت بلند اور نہایت اہم ہے۔ نیز *رسالۃ الطیر* کے نام کے دیگر رسائل کے مقابلے میں یہ بہت سی خصوصیات اور امتیازات کی حامل ہے۔*منطق الطیر* کا موضوع اگرچہ عرفانی تعلیم ہے پھر بھی وہ شعر کے اصلی عنصر اور خمیر یعنی خیال اور ایماء سے خالی نہیں۔ نظم کیا ہے، ایک کلی اور ہم آہنگ نظام کے تحت عرفانی سیر و سلوک کے رموز و اشارات کا مربوط مجموعہ ہے۔

*منطق الطیر* میں جو داستانیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے حکایت شیخ صنعان نہایت ہی اہم مقام کی حامل ہے۔ اس حکایت کی تاثیر بعد کی شاعری پر کم و بیش موجود رہی ہے۔ حتیٰ کہ حافظ نے بھی اپنی مثالی اور آئیڈیل شخصیت ''پیر مغان'' کی تجسیم و تمثیل کے لیے شیخ صنعان کی شخصیت سے گہرا اثر قبول کیا ہے۔ دیگر سخنور جنہوں نے حکایت شیخ صنعان سے عمیق اثر قبول کیا، ان میں حکیم عارف حاجی ملا ہادی سبزواری بھی شامل ہیں۔ وہ *مثنوی معنوی* کے شارح ہیں۔ انہیں عطار کے عرفانی افکار سے خاص عقیدت ہے اور *شرح مثنوی* میں انہوں نے عطار کے اشعار سے شواہد پیش کیے ہیں۔

حکیم سبزواری کے دیوان میں ایک غزل ملمع موجود ہے جس پر شیخ صنعان کی حکایت سایہ فگن ہے۔ درحقیقت حاجی ملا ہادی نے چند اشعار میں عطار کی اس حکایت کا پیغام نظم بند کیا ہے۔

ملا ہادی سبزواری کی غزل پر نظر ڈالنے سے پہلے ضروری ہے کہ شیخ صنعان کی حکایت کا خلاصہ پیش کردیا جائے۔ شیخ صنعان کی حکایت مختصراً طائروں (سالکوں) کی سیمرغ (حضرت حق) کی طرف سیر اور سلوک ہے۔ اس حکایت میں طریقت اور عشق حق کی دشواریوں، سختیوں، مشکلوں اور مصیبتوں کو بیان کیا گیا ہے۔

---

☆ مجموعہ مقالات ایرانی، شمارہ ۳، سال ۱۳۷۹ ش، ص ۷۶

شیخ صنعان اپنے دور کے عارفوں کے سردار اور قطب مشائخ تھے۔ بعد میں پچاس سالہ اعتکاف، ریاضت اور عبادت کے زیر اثر وہ کرامات کے اس درجے تک جا پہنچے تھے کہ اپنے دم سے بیماروں کا علاج کردیتے تھے۔ ایک رات انہوں نے خواب میں دیکھا کہ وہ حرم کعبہ سے روم چلے گئے ہیں اور وہاں ایک بت کی پوجا شروع کردی ہے۔ اس خواب کی تعبیر کے لیے وہ اپنے چار سو مریدوں کے ساتھ روم چلے جاتے ہیں۔ وہاں اُن کی نگاہ ایک عیسائی لڑکی کے آفتاب نما حسن و جمال پر پڑتی ہے اور وہ پہلی ہی نظر میں اُس کی زلف گرہ گیر کے اسیر ہوجاتے ہیں۔ مرید انہیں نصیحت اور ان سے تقاضا کرتے ہیں کہ ہوائے نفس پر غلبہ پائیں اور توبہ کریں لیکن وہ مریدوں کی پند و نصیحت پر کان نہیں دھرتے۔ عیسائی لڑکی کے عشق میں بے تاب سر پر خاک ڈال لیتے ہیں اور گریہ و زاری کرنے لگتے ہیں۔ مریدوں میں اتنی تاب نہیں ہوتی کہ وہ اپنے پیرومرشد کی ذلت و پستی کو برداشت کریں۔ وہ شیخ کی دلجوئی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اٹھیں اور شیطان پر لعنت بھیجیں، غسل کریں اور وسوسۂ شیطانی کو اپنے دل سے دُور کریں، لیکن شیخ جواب میں کہتے ہیں میں نے تو ہزار بار خون جگر میں غسل کیا ہے۔ آخرکار وہ حسین لڑکی شیخ کے عشق سے آگاہ ہوکر تجاہل عارفانہ سے اُن کی گریہ و زاری کی وجہ پوچھتی ہے۔ شیخ فریاد کناں اشک افشاں انکساری سے اپنا حال زار بیان کرتے ہیں اور اُس سے تقاضائے وصال کرتے ہیں۔ عیسائی لڑکی اُن سے کہتی ہے کہ اپنے عشق کی میرے سامنے صداقت ثابت کرنے کے لیے جو کچھ میں کہوں تمہیں اس پر عمل کرنا ہوگا۔ شیخ دل و جان سے قبول کرلیتے ہیں۔ عیسائی لڑکی اُن سے تقاضا کرتی ہے کہ وہ بتوں کی پوجا کریں، شراب پیئیں، قرآن کو آگ لگائیں اور اپنے دین کو ترک کردیں۔ شیخ بڑی منت و سماجت سے عیسائی لڑکی سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ فقط شراب پیئیں گے اور دیگر تین شرطیں نہیں مانیں گے۔ عیسائی لڑکی مان لیتی ہے۔ پھر وہ شیخ کو شراب پلاتی ہے اور انہیں مست و مدہوش کردیتی ہے۔ بعد میں ان کی یہی حالت اس امر کا باعث بنتی ہے کہ شراب کی مستی اور غلبۂ عشق کے عالم میں وہ باقی تین شرطیں بھی مان لیں اور ان پر بھی عمل کر ڈالیں۔ شرطیں پوری کرنے کے بعد شیخ پھر تقاضائے وصال کرتے ہیں لیکن لڑکی اُن سے فرمائش کرتی ہے کہ وہ حجرے کے سامنے ایک سال تک سؤر بھی چرائیں۔ شیخ اسے بھی مان لیتے ہیں۔

مریدوں نے جب دیکھا کہ شیخ نے لڑکی کی شرائط تسلیم کرلی ہیں تو وہ ناامید ہوگئے اور روتے دھوتے کعبہ کی طرف واپس آگئے۔ شیخ صنعان کا ایک مرید جو اُن کے کعبہ سے رخصت کے وقت موجود نہ تھا جب مریدوں سے یہ واقعہ سنتا ہے تو غصّے میں آجاتا ہے اور انہیں سرزنش کرتا ہے کہ تم نے شیخ کی پیروی کیوں نہیں کی؟ بہرحال شیخ کی اصلاح احوال کی خاطر مرید چلہ کشی شروع کردیتے ہیں اور رسول اللہؐ سے اس سلسلے میں مدد چاہتے ہیں۔ اس اثنا میں شیخ کا مذکورہ

مرید با وفا چالیس شب و روز کے اعتکاف، نالہ و زاری اور خلوتِ بے خودی کے بعد حضرت رسولؐ کو خواب میں دیکھتا ہے جو تبسم کناں اس سے کہتے ہیں:

همت عالیت کارِ خویش کرد دم نزد تا شیخ را در پیش کرد
درمیان شیخ و حق ز دیرگاه بود گردی و غباری بس سیاه
آن غبار از راه او برداشتیم درمیانِ ظلمتش نگذاشتیم

تیری بلند ہمتی نے اپنا کام کردکھایا اور اس نے دم نہ لیا یہاں تک کہ شیخ کو لا پیش کیا۔ شیخ اور حضرت حق کے درمیان ایک عرصے سے بہت سیاہ گرد و غبار حائل تھا۔ ہم نے اُس کے راستے سے گرد و غبار ہٹا دیا ہے اور اُسے ظلمت میں نہیں رہنے دیا۔

باوفا اور پاک دل مرید دیگر مریدوں کو یہ مژدہ سناتا ہے اور سب روتے بھاگتے شیخ کی طرف چل پڑتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ شیخ کفر کے مظاہر اور علامتوں کو اپنے سے دور کرکے ہر دم سجدہ کناں محوِ گریہ ہیں۔ آخرکار عیسائی لڑکی شیخ کے ہاتھ پر اسلام قبول کرلیتی ہے اور دیدار حق کے شوق میں جان جان آفریں کے سپرد کردیتی ہے اور شیخ اور ان کے مرید سوئے کعبہ واپس آجاتے ہیں۔

شیخ صنعان کی حکایت سے جو سبق ملتے ہیں اُن میں انسان کو خود پرستی اور زہد سے پیدا ہونے والے غرور کے خاتمے اور نفس امارہ پر مسلط ہونے کی دعوت بھی شامل ہے۔ عطار نے شیخ صنعان کے سؤر چرانے کی بات سے ایک کلی نتیجے کی نشاندہی کی ہے:

در نهاد هر کسی صد خوک هست
خوک باید سوخت یا زنار بست

یعنی ہر کسی کی سرشت میں سو سؤر موجود ہوتے ہیں۔ ان سؤروں کو جلا دینا چاہیے یا پھر زنار باندھ کر اس کا خمیازہ بھگتنا ہوگا۔

حاجی ملا ہادی سبزواری نے بھی اس نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے اور انسان کو نفس امارہ کا مطیع اور فرمانبردار ہونے سے خبردار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ شیخ صنعان کی طرح ہوائے نفس کی خاطر خود کو ذلیل و خوار نہیں کرنا چاہیے اور سؤر چرانے کا کام نہیں کرنا چاہیے۔

الا یا نفس غرتک الامانی
چو صنعان تا بہ کی این خوکبانی

خبردار اے نفس تجھے آرزوؤں نے دھوکہ دیا ہے۔ کب تک تُو شیخ صنعان کی طرح یہ سؤر چراتا رہے گا۔ تیرے دوست تو جذبہ رکھتے ہیں اور کوشش میں لگے ہیں لیکن تو کب تک توقف کیے رہے گا اور کمزوری دکھاتا رہے گا۔

عطار کی طرح حاجی ملا ہادی سبزواری کی نظر میں نفس پست اور گھٹیا وجود کا مظہر ہے اور

روح وجود عالی کی نمائندہ ہے۔ قرآن میں نفس کے تین مراتب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے: نفس امّارہ، نفس لوّامہ اور نفس مطمئنہ جبکہ فلسفہ میں نفس کے لیے تین تعبیرات استعمال ہوتی ہیں: نفسِ نباتی، نفسِ حیوانی، نفس انسانی یا نفس ناطقہ۔

نفس اگرچہ روح یا جان کے مفہوم و معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے لیکن عرفاء اس سے نفسِ امارہ ہی مراد لیتے ہیں۔ صوفی نامہ میں ہے کہ روح اُس قوۃ ناطقہ کو کہتے ہیں کہ جس میں بات کرنے کی، اشیاء میں تمیز کی، تذکر، تفکر، تدبر، اور ان جیسی تمام صفات ہوتی ہیں اور اس کی حقیقت اس اثر سے عبارت ہے جو امر باری تعالیٰ سے اشباح وتصورِ جاں کے راستے میں ہے... کسی زمانے میں اس روح کو نفسِ مطمئنہ کہا جاتا تھا۔ البتہ چونکہ روح کا اطلاق اس لطیف الٰہی معنی پر کرتے ہیں تو ان کے نزدیک یہ اسرار ربوبیت کی قابلیت رکھتی ہے اور احوال عبودیت کی محافظ ہوتی ہے۔ جب نفس کو مطمئنہ یا ناطقہ کہتے ہیں تو ان کی مراد بھی روح ہوتی ہے اور یہ حیات ہے اور اس کی حلیت معرفت ہے اور اس کی حقیقت نور محبت اور اس کا منبع امر عزت ہے۔ البتہ نفس سے ہوا [و ہوس] کی قوت مراد لیتے ہیں کہ شہوت، غضب، ریا، تکبر، جفا اور دیگر آفات اسی کے لوازم میں سے ہے اور اس روح میں نفس دشمن کی طرح ہے اور نفس میں ظلمت شیاطین کی قابلیت اور اہلیت ہوتی ہے اور اُس سے بُرائیاں اور شر جنم لیتے ہیں۔ سید عالمؐ نے اسی نفس کے بارے میں فرمایا کہ تیرا سب سے بُرا دشمن تیرا وہ نفس ہے جو تیرے دو پہلوؤں کے درمیان واقع ہے اور آپؐ سے پہلے یوسف صدیقؑ نے اس نفس کی طرف یوں اشارہ کیا: وما ابرئ نفسی ان النفس لا مارۃ بالسوءِ (یوسف:۵۳)

اور میں اپنے تئیں نفس سے بری قرار نہیں دیتا کہ نفس تو یقیناً بُرائی کی دعوت دیتا ہے۔

نفس شیطان کا نائب اور دوزخ کا دربان ہے اور روح فرشتے کی نائب اور جنت کی کلید اس کے ہاتھ میں ہے۔ روح کی مثال اس گوہر کی سی ہے جو رات کو جگمگا دیتا ہے اور نفس شبہ کی مانند ہے جس کا رنگ ظلمت ہوا و ہوس کی مدد اور اس کی تاریکی میں اضافہ کرتا ہے جبکہ روح امرِ وفا کے نور کو پروان چڑھاتی ہے۔

مندرجہ بالا مطالب سے یہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے کہ مباحثِ عرفانی میں نفس شرک وظلمت کا نمائندہ ہے اور روح وجودِ انسانی میں لطفِ الٰہی کی ترجمان ہے۔ حاجی ملا ہادی سبزواری اور دیگر عرفاءِ کی نظر میں نفس انسان کے عالم جسمانی میں پھنس جانے کا موجب ہے اور یہی سبب بنتا ہے کہ انسان اپنے مادی وجود کا اسیر ہو کے رہ جائے۔ لہٰذا عالم مادی کی اسارت سے رہائی کے لیے نفس پر غلبہ پانا ضروری ہے چنانچہ اللہ کی اطاعت و عبادت کے ذریعے اپنے تئیں سستی، عجز، کمزوری اور ذلت سے نجات دلانی چاہیے اور اس کے لیے ان خواہشات کا مقابلہ کرنا چاہیے جو ان چیزوں کا

باعث بنتی ہیں۔

به ترسا زادۂ طبعی گرفتار بـدار الـقُـدس يهـواک الـغـوانـی
همه اہل حرم در انتظارت بـکـلـيّـاء شيّـدت الـمـبـانـی

حکیم سبزواری کے نظریے کے مطابق انسان کی گرفتاری اور اسارت کے عوامل اور محرکات خود اس کی طبیعت اور سرشت کے اندر پنہاں ہیں۔ وہ نفس امارہ کو خوبصورت عیسائی لڑکی قرار دیتے ہیں کہ جو اپنی عشوہ گری اور دلبرانہ ناز و ادا سے انسانی عقل و فکر کو سلب کرلیتی ہے اور اس کی عقل کو چرا لیتی ہے اور پھر اس کا ضمیر اور پاک دل جو معبود و معشوق ازلی کی جلوہ گاہ ہے(القلب بیت الرب) حیوانی لذتوں اور شیطانی خواہشوں کی آماجگاہ بن جاتا ہے۔ انوار غیبی اس کے اندر سے رخصت ہوجاتے ہیں اور شیطان اس میں قیام پذیر ہوجاتا ہے۔ اس سبب سے وہ نتائج اور اپنے انجام کے بارے میں سوچے بغیر دنیا کی چکا چوند کا اسیر ہوجاتا ہے اور اُس کی معرفت کا چہرہ اور رُخسار سیاہ پڑجاتے ہیں۔ اس کی پاکدامنی کا لباس چاک ہوجاتا ہے کیونکہ دنیا وہی خوبصورت عیسائی لڑکی ہے کہ جو فریب دینے اور دل چرانے کے مقام نظارہ پر بیٹھی ہے تاکہ کوئی شکار پھانسے اور اُسے اپنے بہلاوے اور فریب کا طعمہ بنائے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں حضرت علیؑ نے دنیا کی خوبصورت دختر کا فریب نہیں کھایا اور اُسے یوں دھتکار دیا کہ :

يـا دنيـا! اليـک عـنـّي. ابـي تـعـرضـت ام الي تشوقت؟ لا كان عينـک! هيهات! غري غيري ،لا حاجة لي فيک، لا حاجة لي فيک، قد طلقتک ثلاثاً لا رجعة فيها...

اے دنیا! مجھ سے پَرے ہٹ۔ کیا تُو خود کو میرے لیے پیش کرتی ہے یا مجھے شوق دلانا چاہتی ہے؟ وہ زمانہ ہرگز نہیں آیا جب تو مجھ پر اثرانداز ہوسکے۔ مجھ سے دور ہو، کسی اور کو فریب دے۔ مجھے تیری کوئی ضرورت نہیں، مجھے تیری کوئی ضرورت نہیں۔ میں تو تجھے تین طلاقیں دے چکا ہوں جس کے بعد رجوع نہیں ہوتا۔

گویا حضرت علی نے بھی دنیا کو خوبصورت اور دل فریب لڑکی سے تشبیہ دی ہے جو دلوں کو لوٹ لیتی ہے۔ اپنے آپ کو ہر کسی کے سامنے پیش کردیتی ہے۔ بیمار اور کمزور ایمان والے افراد اس کے دھوکے میں آکر اُس کی خواہشات سے مغلوب ہوجاتے ہیں جبکہ وہ انسان جن کے دل اور ضمیر انوار حق کا آئینہ اور جلوہ گاہ ہوتے ہیں، اسے اپنے سے پَرے ہٹا دیتے ہیں اور اس کے عشووں اور ناز و ادا کے اسیر نہیں ہوتے اور اُس کی آرزوؤں کے سامنے سرتسلیم خم نہ کرکے اپنے آپ کو ذلت و رسوائی سے بچا لیتے ہیں۔ ایسے لوگ ہمیشہ معبود و معشوقِ ازلی کی یاد میں رہتے ہیں تاکہ کوئی غیر اُن کے دل میں جگہ نہ پاسکے۔ عارفِ غزل سرا خواجہ شیراز کا کہنا ہے:

پاسبانِ حرم دل شده ام شب همه شب
تا در این پرده جز اندیشۂ او نگذارم

حاجی ملا ہادی سبزواری کو یقین ہے کہ انسان عالم غیب سے آنے والا ایک طائر ہے جو عالم معنی کے کبوتروں سے جدا ہو کر یہاں آن پڑا ہے۔ لہٰذا اُسے چاہیے کہ سعی و کوشش، اطاعت و عبادت اور کتاب اللہ پر عمل سے دنیا کے جالوں کو کاٹ دے اور ذلت و خواری کے کالے کنویں سے عالم علوی و ملکوت کی طرف پرواز کرجائے۔ اس کے برعکس اگر کوئی شیخ صنعان کی طرح دنیا کی بنی سنوری دلہن کی کشش کا اسیر ہوجائے گا تو اس کی عقل کی آنکھ اندھی ہوجائے گی۔ اس کے آئینہ دل پر زنگ لگ جائے گا اور اس کی قوتِ فکر جواب دے جائے گی۔ پھر وہ کفر کو حق سمجھنے لگے گا اور کفر کی سیاہ تاریکی میں کتاب ہدایت قرآن کو جلا دے گا تاکہ وہ اپنے زعم باطل میں اپنے اندر کو اطمینان دے سکے اور اپنے وجدان اور نفس لوامہ کو چند روز کے لیے خاموش کر سکے:

کتاب دیو کردی نامۂ حق وقد نبدت سدیٰ سبع المثانی
تو انجا تن زدہ تنہا نشستہ حمام القدس تھنف بالاغانی

شیخ صنعان کی حکایت میں اشعری نظریات کے زیر اثر جبر ازلی کے عقیدے کی بو آتی ہے۔ شیخ دامِ عشق میں اپنی گرفتاری کی پہلی شب یوں زمزمہ سرا ہوتا ہے:

ہر کہ را یک شب چنین روزی بود
روز و شب کارش جگر سوزی بود
کار من روزی کہ می پرداختند
از برای این شبم می ساختند

یعنی جسے بھی کبھی ایسی رات نصیب ہوگی اُسے بالاخر شب و روز اپنا جگر جلانا ہی ہوگا۔ جب میرے لیے کام کا تعین کیا جارہا تھا تو مجھے ایک ایسی ہی رات کے لیے تیار کیا جارہا تھا۔

اسی نظریے کی رو سے شیخ صنعان تعبیر خواب کے لیے روم گئے اور وہ مصائب و حوادث کے سامنے صبور، راضی اور تسلیم دکھائی دیتے ہیں۔ البتہ حاجی ملا ہادی انسان کو اپنی سعادت و بدبختی اور اپنے اچھے برے انجام کا خود بُنانے والا جانتے ہیں۔ اُن کا نظریہ ہے کہ ہر کسی کی بہشت و دوزخ اُس کے اندر اور اسکی سرشت میں موجود ہے اور وہ حق کی اطاعت و عبادت کے ذریعے اعلیٰ علیّین اور عالمِ ملکوت کی سیر کر سکتا ہے یا نفس امارہ کے سامنے ذلیل و خوار ہو کر پستی اور اسفل السافلین میں گرسکتا ہے:

تو دانی شاہ قدست ہمنشین است ندانی انت دیدان الادانی
دلا گر گلشن ار گلخن ز خود جوی فنارک او جنانک فی الجنان

رسول اللہؐ کی ایک حدیث میں آتا ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ:

ان اللہ خلق الخلق فی ظلمۃ ثم رش علیھم من نورہ ضمن اصابہ من ذالک النور اھتدی و من اخطا ضل و غوی

اللہ تعالیٰ نے خلق (انسان) کو تاریکی میں پیدا کیا، پھر اُس پر اپنے نور کا چھڑکاؤ کیا۔ پس جس پر

بھی اس نور کا کچھ حصہ پہنچا اُس نے ہدایت پائی اور جو کوئی اس نور سے دور رہا وہ گمراہ ہوا۔
اس حدیث کی رو سے اور جو کچھ تخلیق انسان کے حوالے سے قرآن و حدیث میں آیا ہے اُس کے پیش نظر آدمی کی تخلیق دو متضاد چیزوں سے ہوئی ہے۔ ایک جسم جو مٹی اور پانی سے بنا ہے اور دوسری روح جو ایک الٰہی جوہر ہے۔ یعنی انسان ایک پہلو سے عالم خلق یا عالم طبیعت و خاک سے ارتباط رکھتا ہے اور دوسرے پہلو سے عالم آسمانی اور عالم ماورائے طبیعت سے۔ لہٰذا انسان اس دو بُعدی خصوصیت سے جہان مادی سے بھی رابطہ رکھ سکتا ہے اور عالم امر یا عالم روح سے بھی۔ اسی وجہ سے اُسے زمین پر خلیفۂ خدا قرار دیا گیا ہے۔ اسی خصوصیت کی وجہ سے انسان کے سامنے دو راستے ہیں: ایک عالم جسمانی کی طرف توجہ اور ہمیشہ کی ظلمت، نجاست، بدبختی اور شقاوت میں تنزل اور گراوٹ اور دوسرا اس جہان جسمانی سے آگے بڑھ جانا، عالم روحانی کی طرف پرواز اور صعود اور اپنی اصل حقیقت تک جا پہنچنا:

ہم تیرہ طبع خاکی و ہم نور نور پاک
بنگر ز خویش نورِ خود و نارِ خویش را

جسم محسوس ہے اور روح معقول۔ اگرچہ بظاہر روح انسان جسم سے پیوستہ ہے لیکن درحقیقت اس کا اصلی و حقیقی اتصال اللہ تعالیٰ کی ذات سے ہے جسے انسان ظاہری آنکھ سے نہیں دیکھ سکتا:

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست
لیک کس را دید جان دستور نیست

روح چونکہ ابدی ہے اس لیے وہ اُس وقت خوش و خرم اور روشن ہوجاتی ہے جب معقولات اور ابدی و جاوداں چیزوں کے بارے میں سوچتی ہے:

مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش کو بہ تائید نظر حل معما می کرد
دیدمش خرم و خندان قدح بادہ بہ بدست و اندر آن آینہ صد گونہ تماشا می کرد

اس کے برعکس جب وہ محسوسات اور عالمِ کون و فساد میں مشغول ہوجاتی ہے تو پھر حیرت و سرگردانی اُس کا مقدر بن جاتے ہیں۔ اور جسم چونکہ خواہشات نفسانی کا سرچشمہ ہے ہماری توجہ کو عالم معنی اور حقیقتِ وجود کے راستے سے ہٹا دیتا ہے:

ہر آن روحی کہ پاک از لوث طبع است جنان فی جنان فی جنان
ولی طبعی کہ دور از نور روح است ھوان فی ھوان فی ھوان

حکایت شیخ صنعان کے آخر میں، مرید اعتکاف اور چلہ نشین ہوجاتے ہیں۔ وہ اللہ سے راز و نیاز کرتے ہیں اور بالآخر حضرت رسول اکرمؐ کی شفاعت اُن کی توبہ کی قبولیت اور شیخ صنعان کی ہدایت کا سبب بنتی ہے اور اُس کی نگاہوں کے سامنے جو حجاب آگئے تھے وہ اٹھ جاتے ہیں:

آن غبار اکنون زرہ برخاستست توبہ بنشستہ، گنہ برخاستست
تو یقین می دان کہ صد عالم گناہ از تف یک توبہ برخیزد ز راہ
بحر احسان چون در آید موج زن محو گرداند گناہِ مرد و زن

توبہ یعنی صراط مستقیم کی طرف لوٹ آنا، اللہ تعالیٰ کی اطاعت و عبادت کی طرف آجانا، گناہ سے اجتناب اور حق تعالیٰ کی معصیت سے پرہیز کرنا اور پروردگار کے حضور تسلیم محض ہونا یہی وہ باتیں ہیں جو انسان کی فلاح و ہدایت اور سعادت کا موجب بنتی ہیں اور جن کی بدولت وہ ظلمت و تاریکی سے نکل کر نور کی طرف چل پڑتا ہے۔حاجی ملا ہادی اللہ کی اطاعت و عبادت کو زینۂ سعادت سے بلندی کی طرف جانے اور عالمِ امر و ملکوت کی طرف پرواز سے تعبیر کرتے ہیں:

بیا فرمان ببر فرماندھی کن اطـع تـطـلـع طـرقـی کـن فـکـان

اپنی ایک اور غزل میں وہ انسان کو خبردار کرتے ہیں کہ تو اللہ کی بہترین مخلوق ہے۔ تو حق تعالیٰ کا سیمرغ ہے۔ تجھے بلندی پر پرواز کرنی چاہیے اور دنیا کو اپنے پیروں کے نیچے رکھنا چاہیے نہ یہ کہ سیمرغ دنیا کے تیرہ و تار آتش دان کے کسی کونے میں اپنا ٹھکانا بنا لے اور ذلت و رسوائی میں پڑا رہے:

تو سیمرغ ھمایونی کہ عالم زیر پر داری
چسان با این شکوہ و فر گزیدہ کنج گلخنھا

باغ ملکوت اور گلشنِ معنی تک طائر روح کے راستے میں جو رکاوٹیں اور حجابات ہیں اُن میں جسم اور اسکی خواہشات سرفہرست ہیں۔ لہٰذا اُسے قفسِ تن کو توڑ دینا چاہیے تاکہ روح آزاد ہوجائے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

برون آی از حجاب تن پر بر ساحت گلشن
کنی تا چند از روزن نظر برطرف گلشنھا

مولوی کہتے ہیں:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک دو سہ روزی قفسی ساختہ اند از بدنم
ای خوش آن روز کہ پرواز کنم تا بر دوست بہ ھوای سر کویش پر و بالی بزنم

حافظ کہتے ہیں:

حجاب چہرۂ جان می شود غبار تنم
خوشا دمی کہ از آن چہرہ پردہ بر فکنم
چنین قفس نہ سزای چو من خوش الحانیست
روم بہ گلشن رضوان کہ مرغ آن چمنم

سنائی کہتے ہیں:

چہ مانی بہر مرداری چو زاغان اندرین پستی
قفس بشکن چو طاوسان یکی بر پر برین بالا

بمیر اے دوست! پیش از مرگ اگر می زندگی خواہی
کہ ادریس از چنین مردن بہشتی گشت پیش از ما

شیخ صنعان کی حکایت کے داخلی مقاصد میں سے ایک دل کی نفس پر اور ظاہری عقل کی عشق پر برتری کا اثبات ہے۔ عرفان میں عشق کمال مطلق کے تکمیل کنندہ سفر میں یعنی بقا پانے کی طرف حرکت کے لیے جذبۂ محرکہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ جبکہ یہ بات مسلم ہے کہ دنیائے جسمانی کے فانی ہونے کی وجہ سے انسان اس میں جاوداں نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ کل من علیھا فان و یبقیٰ وجہ ربک ذوالجلال و الاکرام ○

لیکن اگر انسان عالم معنی میں سفر کے ذریعے کمال مطلق سے رابطہ قائم کرلے اور وہ لطفِ معنوی جو انسان میں بطور امانت رکھا گیا ہے اپنی اُس اصل سے مرتبط ہوجائے تو جزء کل میں یوں فنا ہوجائے گا جیسے قطرہ سمندر میں گر کر مرحلۂ بقا تک پہنچ جاتا ہے۔

ساتویں صدی کے معروف عارف نجم رازی جنہوں نے عشق اور عبادت حق کو ہم آہنگ کردیا تھا روح کے بدن سے تعلق پانے کی بحث کے بعد فرماتے ہیں:

جو کوئی ان حجابات میں پڑا رہے اور انہیں برطرف کرنے کے درپے نہ ہو وہ خسران ابدی ''والعصر ان الانسان لفی خسر'' میں پڑا رہے گا۔ اللہ قسم کھا کر کہتا ہے کہ روح انسانی تعلق قالب کی وجہ سے مطلقاً خسارے کی آفت سے دوچار رہتی ہے مگر وہ جو ایمان وعمل صالح سے اپنے تعلق کے ذریعے روح کو ان آفات اور قالبی صفات کے حجابات سے نجات دیں لیں گے یہاں تک کہ وہ اپنے اصلی مقام تک پہنچ جائیں۔

اسی طرح قطب الدین ابوالمظفر العبادی بھی عشق کو روح کی تن سے مفارقت اور جدائی کا وسیلہ سمجھتے ہیں یہاں تک کہ اُس کا تعلق عالم سفلیات سے منقطع ہوجائے اور وہ اچانک عالم علویات تک بلند ہوجائے۔

حاجی ملا ہادی سبزواری عشق حق کو ایسا تریاق سمجھتے ہیں جو انسان کو حیات جاوید بخشتا ہے۔ بقول ان کے ہر کوئی تھوڑی سی بساط کے ساتھ یوسف بے مثل کا خریدار نہیں بن سکتا بلکہ اس کے پاس خالص و پاک عشق کا سرمایہ ہونا چاہیے۔ کمال اور اسرار الٰہی میں فنا تک پہنچنے کے لیے اُسے مجازی عشقوں اور ظاہری زہد کے نشے سے ہوش میں آنا چاہیے اور عشق الٰہی کی پاک و طاہر شراب کا جام پینا چاہیے جیسے بالآخر شیخ صنعان عشق مجازی کے نشے اور ریاکارانہ زہد کی مستی سے ہوش میں آئے اور انہوں نے فلاح پائی۔ دنیاوی وسوسوں کی زنجیروں اور سلاسل سے رہائی پانے کے لیے عشق الٰہی کا اسیر ومقہور ہونا ضروری ہے اور اسرار الٰہی میں فنا ہونا چاہیے کیونکہ اسرار الٰہی میں فنا ہونے کا مطلب حیات جاوید ہے:

خریدان یوسف را ببایست　　　　بدرالعین منتظم الجمانِ

که هر کاسہ تماشی نیست لایق　　　لیوسف ما لہ فی الکون ثانی
الا یا ساقیا خمراً طھوراً　　　بہ یاد دوست بخشا دوستکانی
نباید رہ بہ اسرار حق الّا　　　اسیر العشق فی الاسرار فانی

جیسا کہ اوپر عرض کیا جاچکا ہے کہ زہد ظاہری کا نشہ حق تک انسان کی رسائی میں رکاوٹ بن جاتا ہے کیونکہ اس عمل کا نتیجہ عجب و تکبر ہے اور عجب و تکبر کا سرچشمہ حب نفس جو کہ ایک بُرا اور ناپسندیدہ عمل ہے۔ گراں قدر کتاب چھل حدیث میں ہے:

جان لے کہ عُجب کا رذیل عمل حُبّ نفس سے پیدا ہوتا ہے اور چونکہ انسان حب نفس کے ساتھ پیدا ہوا ہے اس لیے انسان کو اپنے چھوٹے اعمال بڑے دکھائی دیتے ہیں اور اُن کی وجہ سے وہ اپنے آپ کو درگاہ حق کے اچھے اور خاص افراد میں سے سمجھنے لگتا ہے اور اس کے اعمال جو کسی لائق نہیں ہوتے اُن کی وجہ سے وہ اپنے آپ کو ستائش کا مستحق اور مدح کا سزاوار سمجھنے لگتا ہے بلکہ اپنے بُرے اعمال بھی اُس کی نظر میں اچھے لگنے لگتے ہیں۔ دوسروں کے اندر اگر وہ اپنے سے بہتر اور عظیم تر اعمال مشاہدہ کرتا ہے تو انہیں ہرگز کوئی اہمیت نہیں دیتا، اور دوسروں کے اچھے اعمال کی تاویل بھی بدی کے کسی درجے میں کرتا ہے اور اپنے برے اور نامعقول اعمال کی تاویل بھی اچھائی کے کسی درجے میں کرتا ہے۔ خلقِ خدا کے بارے میں وہ بدگمان ہوتا ہے لیکن اپنے بارے میں خوش گمان۔ اس حب نفس کی وجہ سے اپنے ایک ایسے چھوٹے سے عمل کی بدولت وہ اپنے تئیں طلبگار حق تعالیٰ اور سزاوار رحمت سمجھتا ہے۔

مقالے کے حسنِ ختام کے لیے اگر ہم حضرت امام خمینیؒ کی ایک رباعی پیش کریں تو بے جا نہ ہوگا:

گر نیست شوی کوس انا الحق نزنی　　　با دعوی پوچ خود مُعلّق نزنی
تا خودبینی تو مشرکی بیش نہ ای　　　بے خود بشوی کہ لاف مطلق نزنی

☆☆☆

# پروازِ مناجات

جاوید اقبال قزلباش☆

قاموس المورد طبع بیروت میں مناجات کے معنی حدیث سری اوحیم، مخفی اور محرمانہ گفتگو، دوستانہ صمیمانہ دلی گفتگو، آشناؤں کی بات چیت لکھے ہیں۔فارسی زبان کی فرہنگ عمید نے اس کے معنی راز و نیاز، دل کی بات کہنا، درگاہ الٰہی میں عرض نیاز اور راز گوئی تحریر کیے ہیں۔ گویا مناجات سے مراد دو فریقوں کے مابین راز و نیاز اور محرمانہ گفتگو کے ہیں۔ اس میں شوق، گرمی، خلوص، آہ و زاری اور اشک ریزی کے سوز و گداز کا ہونا طبعی اور فطری ہے۔

حقیقت مناجات کیا ہے؟ یہ ایک نسبی شے ہے۔اس کا تعلق عشق، وفور محبت اور والہانہ لگاؤ سے ہے۔ جہاں عشق ہوگا راز و نیاز کی کیفیت پیدا ہوگی طالب و مطلوب کے مابین یہی رازدارانہ گفتگو مناجات کہلائے گی، خصوصاً جبکہ محبوب خالقِ ارض و سما ہو جو انسان کا مطلوب حقیقی اور منتہائے مراد ہے۔ حکما کے نزدیک کائنات کی تخلیق عشق و محبت و لطف خالق ہی کی مرہون منت ہے۔عشق لطف و کرم کا متقاضی ہے اور لطف و کرم ہی منبع و محور و سرچشمۂ حیات ہے۔ خدا نے عشق کی بنیاد پر کائنات اور مخلوقات کو پیدا کیا۔ حدیث قدسی میں آیا ہے *کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اُعرف* فخلقت الخلق لکی اعرف (۱) میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا۔ پس مجھے اس بات سے محبت ہوئی کہ میں پہچانا جاؤں تو میں نے خلائق کو پیدا کیا تاکہ پہچانا جاؤں۔ جب بساط کائنات و مخلوقات پھیلا دی گئی تو مطلوب نے اپنی آشنائی کے تمام اسباب وسائل فراہم کردیے اور اپنے نور سے نور اول کی تخلیق کی تاکہ کاروان عشق رواں دواں ہوجائے۔ اسی نور اول کی تسبیح و تقدیس و تحلیل اور مناجات و سجود اور راز و نیاز سے فرشتگان عصمت سرائے نور نے مناجات کا شیوہ و اسلوب سیکھا اور اسکی لذت سے آشنا ہوئے۔ چنانچہ یہی مناجات ان کی غذا قرار پائی۔ کائنات کی پہلی درسگاہ جس میں مناجات کا قرینہ سکھایا گیا وہ نور اول کی یہی بزم تھی جس کی گرمی و حدت سے فرشتوں کے معصوم دلوں نے سوز و حرارت پائی اور پھر مرحلۂ تخلیق انسان میں انہوں نے اپنی اسی مناجات کو دلیل

استحقاق خلافت کے طور پر پیش کیا۔ مگر انی اعلم مالا تعلمون (۲) وہ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے) کا تازیانہ پڑتے ہی مودب ہوگئے اور یمین عرش کے پیچھے جا پناہ لی۔ یہاں تک کہ سات ہزار سال گذر گئے دل سوز و گداز سے پگھلتے رہے، عجز و انکسار و عقیدت کے چراغ جلتے رہے۔ ان کا ہم وغم خوف اور خشیت سے آمیختہ وممزوج تھا۔

ابوالبشر آدمؑ نے بنا بر مشیت ایزدی روئے زمین پر جب قدم رکھا اور دنیائے رنگ و بو میں انسانی زندگی کے اثرات ہویدا ہونے لگے تو آدمؑ پہلے انسان تھے جنھوں نے برسہا برس گریۂ شوق سے دل کائنات کی دھڑکنوں کو تیز کیا۔ حضرت انسان کا سوز دروں درحقیقت اسی عشق کا استعارہ ہے جس کا گداز اس کے سینے کو ہمیشہ سے پگھلاتا رہا!

وہ تنہا آیا، محفلوں میں بھی تنہا رہا اور تنہا ہی لوٹ گیا۔ فرید، تنہا، اداس!

اسے جستجو اور تلاش تھی تو ایک ہی ذات کی جو اس کی مطلوب و محبوب تھی۔ بزم کائنات کا یہ تنہا مسافر انجانی راہوں پر آگے بڑھتا رہا، اپنا تمام شوق، ولولہ اور آتش لامع سینے میں لیے خلوتوں میں، راتوں میں اور دنوں میں۔ اس نے اپنے سینے کے اندر موجود دل کے چراغ کو زیتِ ایمان سے جلا کر روشنی کی اور اسی روشنی سے حاصلہ بصیرت اسے راہ دکھاتی رہی۔ بقول کلیم امت:

بخلوتی کہ سخن می شود حجاب آنجا
حدیث دل بہ زبانِ نگاہ می گویم
چو غنچہ گرچہ بہ کارم گرہ زنند ولی
ز شوق جلوہ گہ آفتاب می رویم(۳)

اس کے لیے مناجات ایک وجدانی کیفیت تھی جس کے لیے وہ کبھی طورِ سینا کی جلوہ گاہ کا رخ کرتا تو کبھی وادی ایمن اور مسجد خیف اور غار حرا کا۔ اس دشت شوق کی پہنائیوں اور وسعتوں میں اسے صحرا نوردی کرتے کرتے صدیاں گذر گئیں مگر وہ والہانہ انداز میں بڑھتا ہی چلا گیا۔ اسے اس مشقت کی اجرت Labour of Love میں محبوبِ حقیقی سے ملتی رہی جس سے اس کی گرمیِ شوق میں اور اضافہ ہوتا گیا اور حدت عشق اسے نئی منزلوں کی دریافت پر اکساتی رہی۔ گویا وہ ایک لامتناہی راستے کا مسافر تھا جیسے لامکان کا سفر ہو لا زمان میں۔ حقیقت کی رو سے اس جذبے کا محرک لامکانی اور لازمانی وسعتوں پر محیط تھا۔ جس ذات سے اسے عشق تھا وہ لامحدود اور اس کی وسعتیں ناپید اور کنار ناپذیر تھیں۔ لہٰذا اسکے سمندر عشق کا بھی کوئی کنارہ نہ تھا۔ اسکے عشق کی پہنائیوں کے سامنے آفاق کی تمام وسعتیں محدود تھیں

اور اسکے پرِ پرواز کی جولانیوں کے سامنے کائنات ایک حقیر نکتۂ آغاز سے زیادہ نہ تھی گویا اس کے قدموں نے تو لامکان کی سرحدوں کو چھولیا ہو مگر مناجات کی پرواز ختم نہ ہوئی ہو چونکہ اس نے عشق سے حقیقی توانائی حاصل کرلی تھی۔

اس سفر کے دوران میں اس کا توشہ و سامان دعا و نیایش، وتسبیح وتہلیل و تقدیس و محراب و سجادہ و تخلیہ تھا۔ زمانی اور مکانی قیود سے ماورا ہونے کے باوصف اس نے اپنے بعض اوقات کو اس رازگوئی اور نیاز پردازی کے لیے مخصوص کرلیا۔ *نہج البلاغہ* میں مولیٰ الموحدین کا فرمان ہے ''للمومن ثلاث ساعات: فساعة يناجي فيها ربه و ساعة يرم معاشه و ساعة يخلي بين نفسه و بين لذتها فيما يحل و يجمل'' (۴) مومن کے لیے رات دن میں تین اوقات ہوتے ہیں۔ ایک وقت خداوند متعال سے مناجات کے لیے، ایک حصہ حصولِ معاش کے لیے اور ایک حصہ مباح لذات اور خواہشات کی تکمیل کے لیے!

شاید یہ کہنا غلط نہ ہو کہ یہ تینوں ہی اوقات مناجات کی مختلف شکلیں ہیں۔ گویا معاش اور روزگار سے اپنی اس پرواز کے لیے قوت لا یموت حاصل کرنا اور مباح اور جائز لذات سے اس قوت کو تقویت دینا ضروری ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ تینوں اوقات اسی پرواز کے مختلف انداز ہیں جس کی منزل ذاتِ محبوب حقیقی ہوتی ہے! مومن کی زندگی کا ایک بھی لحہ غیر اللہ کے لیے نہیں ہوتا۔ اس کی سوچ، فکر، حرکت، گریہ و بکا، دوستی و دشمنی، محبت و عداوت کا سرچشمہ حب ذات نہیں بلکہ حب خدا یعنی محبوب حقیقی کا غم انگیز عشق ہوتا ہے۔ ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمين (۵) اس لیے بھری محفل میں ہو کر بھی وہ اپنے محبوب کے ہمراہ تنہا ہوتا ہے۔ یہی اس کی قلبی مناجات کی کیفیت ہے جس کا قبلہ محبوب حقیقی ہے اور جس کا نشانہ ذات باری تعالیٰ ہے۔ قلب کی مناجات ایک وجدانی اور معنوی کیفیت ہوتی ہے جس سے گویا اُس کی زندگی کا کوئی بھی لحہ خالی نہیں ہوتا گویا بقول مومن:

تم مرے پاس ہوتے ہو گویا
جب کوئی دوسرا نہیں ہوتا!

شاید یہی وجہ ہے کہ اس کا محبوب حقیقی اپنی کتاب محکم و متقن میں فرماتا ہے:

رجال لا تلهيهم تجارة و لا بيع عن ذكر الله و اقام الصلواة و ايتاءِ الزكوة يخافون يوماً تتقلبُ فيه القلوب و الابصار (۶)

وہ ایسے لوگ ہیں کہ تجارت اور خرید و فروخت انہیں یاد الٰہی، نماز قائم کرنے، اور زکوۃ دینے سے نہیں روکتی۔ وہ ڈرتے رہتے ہیں اُس دن سے گھبرا جائیں گے جس میں دل

اور آنکھیں پھٹی کی پھٹی رہ جائیں گی۔

گویا دل و روح کی باطنی مناجات متواتر اور پیہم جاری رہتی ہے۔ ایک کبھی نہ تھمنے اور نہ رکنے والی مناجات!

نماز بھی تو مناجات ہی کی ایک شکل ہے۔ یہ دعا ہے، نیایش ہے، عرض حال ہے، عاشقانہ قیل و قال ہے، رمز روح حیات اور عشق سرمدی ہے! یہ وہ حدیث سری ہے جو دل شب میں محبوب خدا کو دنیا و مافیھا سے زیادہ محبوب تھی۔ یہ وہ مناجات ہے جو ان آنحضرتؐ کی، جو اشرف مخلوقات اشرف انبیاء و مرسلین ہیں، آنکھوں کی ٹھنڈک ہے! یہ اس دنیا میں معراج مومن اور ستون وعمود دین ہے اور پائیدار اخروی زندگی کے حصول کی راہ کا اہم ترین زینہ!

مناجات کی اس قسم کو تمام انبیاء اور ان کی گذشتہ امتوں نے اختیار کیا۔ یہ تکمیل انسان کا وہ لائحہ عمل اور تربیتی دورہ ہے جو اسے پرواز عالم ملکوت کی قدرت و طاقت عطا کرتا ہے۔

نماز وہ انقلاب آفرین حرکت ہے جو انسان کو تیزی سے نقطۂ کمال کی طرف لے جاتی ہے۔ اس میں مناجات کی ایک دنیا پوشیدہ ہے جو انائے لیل اور اطراف نہار میں مکمل حسین اور تابدار مرقع اعمال کی صورت میں جاری ہے۔ مناجات کی حلاوت، شیرینی اور لذت سے بہرہ مند ہونے کے لیے کسی نے پہاڑ، کسی نے غار، کسی نے دشت وصحرا اور کسی نے محراب کی خاموش بسیط فضا کو چُنا ان میں انبیاء بھی تھے ائمہ روحانیوں بھی اور اوصیا و اولیاء اور صالحین و ابرار و صدیقین و اخیار بھی۔ البتہ دین اسلام نے انسانیت کو عزلت گزینی اور گوشہ نشینی سے صاف بچایا ہے۔ وہ قلب و روح میں ایسا صدق و صفا ایجاد کرتا ہے کہ انسان انجمن میں بھی محبوب حقیقی کے ہمراہ لذت وصال حاصل کررہا ہوتا ہے۔

اس لذت کے آشنا کھیتی باڑی، تجارت، تربیت اولاد، عائلی تعلقات اور تمام تر معاشرتی ذمہ داریوں کے ساتھ ساتھ ایک ایسی فضا میں جی رہے ہوتے ہیں جو ملکوت اعلیٰ سے ہمکنار ہوتی ہے اور جہاں تک صرف مناجات قلبی ہی کی لہریں پہنچ سکتی ہیں۔ اس فضا میں وہ عالم ملکوت کے مناظر کا بھی مشاہدہ کرتے ہیں اور شاید جن و انس و شجر و حجر و نجم و قمر کی تسبیح و تقدیس کی صدا بھی سنتے ہیں۔ گویا یہ عالم ملکوت کے وہ ساکنین ہیں جو عالم ناسوت میں بھی زندگی بسر کررہے ہوتے ہیں۔ یہ انسان خاکی ہوتے ہوئے اوصاف ربانی کے حامل ہوتے ہیں۔ یہ خلیفۃ اللہ کی منزل پر فائز ہوتے ہیں۔ ان ہی کی ایک نگاہ تقدیریں بدل دیتی ہے۔

کوئی اندازہ کرسکتا ہے اسکے زور بازو کا
نگاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں(۷)

وہ آفاق کی حدود و قیود کی تمام تر زنجیروں کو اپنے ذوق یقین سے کاٹ چکے ہوتے ہیں۔ یہ وہ تقدیر ساز انسان ہوتے ہیں جن کے سجدوں کی عظمت سے زمین کانپ اٹھتی ہے اور جن کی اذانوں کی صداؤں سے آفاق میں سحر پیدا ہوتی ہے:

وہ سحر جس سے لرزتا ہے شبستان وجود
ہوتی ہے بندہ مومن کی اذاں سے پیدا(۸)

یہ صاحبان مناجات ہوتے ہیں۔ رات کی تنہائیوں، تاریکیوں اور دبیز سیاہ پردوں میں ملفوف ان کے نورانی دل عظمت پروردگار سے کپکپاتے ہیں۔ ان کی بے خواب آنکھوں سے اشکوں کی برسات جاری رہتی ہے۔

اصمعی بیان کرتا ہے کہ رات کے وقت میں خانہ کعبہ کا طواف کررہا تھا میں نے ایک وجیہ اور خوبرو جوان کو دیکھا جس کی زلفیں اسکے شانوں پر لہرا رہی تھیں۔ وہ غلاف کعبہ کو تھامے مناجات میں یوں مستغرق تھا:

الھی نامت العیون و علت النجوم و انت الملک الحی القیوم غلقت الملوک ابوابھا و قامت علیھا حراسھا و بابک مفتوح للسائلین جئتک لتنظر الی برحمتک یا ارحم الرحمین (۹)

خداوندا آنکھیں سو رہی ہیں اور ستارے آسمان کی بلندیوں پر نمودار ہوگئے اور تو بادشاہ حی و قیوم ہے۔ سلاطین نے اپنے دروازے بند کرلیے اور ان پر پہرے بٹھا دیے مگر ایک تیرا دروازہ ہے جو سوال کرنے والوں کے لیے کھلا ہوا ہے۔ میں تیری بارگاہ میں حاضر ہوں تاکہ تو مجھ پر نگاہِ رحمت ڈالے، اے سب رحم کرنے والوں سے زیادہ رحم کرنے والے!!

اس کے بعد اس نوجوان نے چند دردناک شعر پڑھے جن کا مفہوم یوں تھا اے وہ معبود جو شب کی تاریکیوں میں مضطر اور بے چین بندوں کی دعائیں قبول کرتا ہے۔ اے ضرر، بلاؤں اور بیماریوں کے دور کرنے والے، تیرے پاس آنے والے تمام تیرے گھر کے گرد سوئے ہیں۔ لیکن اے قیوم ایک تیری ذات ہے جو کبھی نہیں سوتی۔ پروردگار میں تجھ سے دعا کرتا ہوں جس کا تو نے حکم دیا ہے۔ تجھے خانہ کعبہ اور حرم محترم کا واسطہ، میری گریہ و زاری پر رحم کر کہ اگر اسراف کرنے والے ہی تیرے عفو کے امیدوار نہ ہوں گے تو گناہگاروں کے لیے اپنی نعمات کی بخشش کون کرے گا؟ یہ امام زین العابدین تھے!

اسی طرح طاؤس فقیہ نے ایک اور موقع پر آپ کو دعا کے مابین یہ اشعار پڑھتے سنا۔

احرقتنی بالنار یا غایۃ المنیٰ
فاین رجائی ثم این محبتی
اتیت باعمال قباح ردیۃ
و ما فی الوری خلق جنی کجنایتی (۱۰)

اے میرے منتہائے مقصود کیا تو مجھے جہنم کی آگ میں جھونک دے گا تو پھر میری امیدواری اور میری محبت کہاں جائے گی؟ درحقیقت میں قبیح اعمال لایا ہوں اور مخلوق میں میری طرح کسی نے گناہ کیے ہی نہیں ہیں!

جب معصومین کا یہ حال ہے کہ وہ سجدوں اور مناجاتوں میں مارگزیدگان کی طرح خوف خدا سے تڑپتے ہیں تو ہمیں اپنے آپ سے یہ سوال کرنا چاہیے کہ ہماری حالت کیا ہونی چاہیے؟ کیا ہمیں ایک لحہ کے لیے بھی اپنے حال سے غافل رہنا زیب دیتا ہے؟ مناجات شب کی تاریکیوں میں رحمت پروردگار کو جلب کرنے کا ایک موثر وسیلہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شب کے تاریک ظلمانی پردے جب مخلوقات کے مابین حائل ہو جاتے ہیں تو اللہ کے محبوب بندے ان ظلمتوں میں نور کا سامان پیدا کرنے کو بستروں سے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور بہ فرمان ایزد منان:

تتجا فی جنوبهم عن المضاجع یدعون ربهم خوفاً و طمعاً (۱۱)

یعنی ان کے پہلو بستروں سے الگ ہوجاتے ہیں اور عذاب کے خوف اور رحمت کی امید پر اپنے پروردگار کو پکارتے ہیں۔ خداوند قدوس انہی بندوں کے ذریعے اپنے ملائکہ پر فخر و مباہات کرتا ہے اور انہی کی تضرع بھری دعاؤں کو سننا اور بار بار سننا پسند کرتا ہے۔ یہ اولیائے خدا ہیں یہ اُس کے مومن بندے ہیں۔

تاریخ عالم میں ابوالبشر حضرت آدمؑ وہ پہلی شخصیت تھے جس نے روئے ارض پر ہبوط کے بعد فراق جنت میں گریہ وبکا، آہ و زاری اور مناجات کی اور ایک روایت کے مطابق سو سال تک روئے یہاں تک کہ خداوند تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول کرلی۔

حضرت نوحؑ نے جن کا اصلی نام عبدالغفار یا عبدالمالک تھا کرہ ارض پر اڑھائی ہزار سال زندگی گزاری اور اپنی اس زندگی میں اتنی گریہ و زاری کی اور اتنا نوحہ و فریاد کیا کہ نوح یعنی نوحہ کرنے والے کا لقب پایا۔ نام تو ان کے روایات میں بہت سے آئے ہیں مگر اللہ تبارک و تعالیٰ نے نوح یعنی نوحہ کرنے والے کا لقب اتنا پسند فرمایا کہ قرآن میں جابجا انہیں اسی نام سے یاد کیا۔ اس سے معلوم ہوجاتا ہے کہ مناجات اور گریہ و زاری اللہ تبارک تعالیٰ کو کتنا پسند ہے۔

اس کے بعد حضرت ادریسؑ کی دردانگیز زندگی کا دور آیا۔ ان کی مناجاتوں نے انہیں مکاناً علیاً (بلند مقام) کی طرف منتقل کردیا۔ وہ صاحب اقتدار اور پیغمبر ہونے کے باوجود رزق حلال حاصل کرنے کے لیے خیاطی اور درزی کا پیشہ کرتے تھے۔ سوئی کی ہر ہر حرکت پر وہ خدا کی تسبیح وتحمید و تمجید و تقدیس کرتے۔ چنانچہ اس زمانے کے تمام لوگوں کے برابر ان کے ایک دن کے اعمال آسمان کی طرف بلند ہوتے تھے۔ آخرش وہ بھی مقام بلند یعنی تیسرے آسمان کی طرف اٹھا لیے گئے۔

ابوالانبیا حضرت ابراہیمؑ جنہیں خدا نے اپنا دوست اور خلیل قرار دیا وہ اولعزم پیغمبر تھے جو لوگوں کے لیے امام بنائے گئے اور قرآن حکیم نے ان کے لیے حنیف، مسلم، حلیم اوّاہ، منیب، صدیق کے القاب استعمال کیے ہیں۔ انہیں علم و حکمت، اور شریعت عطا ہوئی۔ درود و سلام کو ان سے مخصوص کردیا گیا اور انہیں تنہا اپنی ذات میں ایک امت قرار دیا گیا۔ خانہ کعبہ ان کے توانا اور مقدس ہاتھوں سے تعمیر ہوا۔ اس تپتی سرزمین کے سینے پر توحید اور خدا پرستی کے پرچار میں انہوں نے جو رنج و تعب برداشت کیے وہ انہی کا حصہ تھا۔ ان کے خدا پرست موحد اور عشق خدا سے معمور دل سے نکلی ہوئی عارفانہ دعاؤں کو اللہ نے اجابت کا درجہ عطا کیا اور اس بے آب و گیاہ وادی مکہ میں جہاں وہ حکم حبیب سے زن و فرزند کو چھوڑ گئے تھے لوگوں کے دلوں کو ان کی طرف مائل کیا۔ قرآن نے انہیں ''اوّاہ'' کے لقب سے یاد کیا یعنی ایسا انسان جو آہ و نالہ و بکا کے ذریعے خوف و خشیت خدا کا اظہار کرے۔ روایات میں ''اوّاہ'' کے معنی بہت زیادہ دعا اور نہایت گریہ و زاری کرنے والے کے آئے ہیں۔ مفسرین نے ''ان ابراھیم لا واہ حلیم'' کی متعدد تعبیریں کی ہیں جن کا لب لباب، بندوں پر مہربان، مومن، اہل یقین، یقین کا متلاشی، عفیف، خاشع، صاحب خوف و تضرع اور وہ جو اللہ تعالیٰ کی بے حد تسبیح کرتا ہو، وغیرہ بیان کیے گئے ہیں۔

امام صادقؑ سے پوچھا گیا کہ خدا نے کس سبب سے ابراہیمؑ کو اپنا خلیل اور دوست بنایا؟ آپ نے فرمایا '' زمین پر زیادہ سجدہ کرنے کے سبب سے'' حضرت موسیٰ کلیم اللہ کی وہ مناجاتیں جو وہ کوہ طور پر خدا سے کیا کرتے تھے اُن کی بدولت سرزمین طویٰ، وادیٔ ایمن کوہ طور کا ذکر آج بھی عشاق کے دلوں کو گرما دیتا ہے۔ وفور جذب و شوق میں آپ نے ''رب ارنی'' اے اللہ مجھے اپنا آپ دکھا کا نعرہ مستانہ بلند کیا تو دو کلموں میں جواب آیا ''لن ترانی'' تو مجھے ہرگز اور ابداً نہیں دیکھ سکتا۔ لن نفی ابدی ہے مگر یہ کہ یہ پہاڑ میری تجلی سہہ لے۔ تجلی رب نے کی تو پہاڑ سرمہ ہوگیا اور موسیٰ بے ہوش ہوگئے۔ یہ برق خاطف یہ تجلی کیا تھی یہ نور کیا تھا۔ جس نے مناجاتوں سے تقویت پانے والی اس عظیم شخصیت کے بھی ہوش اڑا دیے۔

اہل مناجات کا ذکر حضرت داؤدؑ کے بغیر تشنہ اور نامکمل ہوگا۔ قرآن میں آیا ہے کہ جب وہ مناجات کرتے تو ان کے ساتھ پہاڑ، پرندے، حیوانات بھی گریہ کرتے تھے اور یہ سب کچھ خدا کے حکم سے ہوتا تھا چنانچہ فرمایا: ''یـا جبـال آوبـی معـه والطیر ''(۱۲) اے پہاڑ اور پرندو تسبیح کرنے میں اس کا ساتھ دو۔ لحن داؤدی کائنات کے ذرے ذرے کو وجد میں لے آتا تھا۔ اتنا سوز اور ایسا گداز تھا کہ پرندے ان کے گرد جمع ہوکر روتے تھے۔ روایت میں ہے کہ حضرت داؤدؑ اہل جنت کے قاری ہوں گے۔ کیا وہ درد جو پرندوں اور حیوانات کے علاوہ پہاڑوں کو بھی متاثر کرتا تھا عشق الٰہی کے سوز کے بغیر ممکن ہوسکتا تھا؟ جواب نفی میں ہے:

یہ اُنہی کا اعزاز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُنہیں وحی کی ''یا داود بی فافرح و بذکری متـلـذذ و بـمـنـاجـاتـی فتـنـعم فعن قلیل اخلی الدار من الفاسقین و اجعل لعنتی علی الـظـالـمین ''(۱۳) اے داؤد میری خاطر خوش رہ اور میرے ذکر سے اپنے دل کو شاد کرتا کہ تو لذت پائے اور مجھ سے مناجات کرتا کہ میری نعمتوں کو پالے اور جلد ہی میں روئے زمین کو فاسقوں سے پاک کردوں گا اور ظالموں پر میری لعنت ہے۔

## حوالہ جات

۱۔بحوالہ مفاتیح الغیب، صدرالمتالہین، ملا صدرا شیرازی، موسسہ مطالعات وتحقیقات فرہنگی، تہران،۱۳۶۳شمسی، ص ۲۹۳
۲۔ سورہ بقرہ، آیت ۳۰
۳۔کلیات اقبال (فارسی)، اقبال اکادمی، لاہور،۱۹۹۰ء، ص ۲۹۶
۴۔نہج البلاغہ، امامیہ کتب خانہ، لاہور، سال ندارد، ص ۸۹۷
۵۔سورہ انعام: ۱۶۲
۶۔ سورہ نور، آیت ۳۷
۷۔کلیات اقبال، ص ۲۷۱
۸۔ایضاً
۹۔صحیفہ کاملہ، لاہور، سال ندارد، ص ۱۸۳
۱۰۔ایضاً، ص ۱۷۲
۱۱۔سورہ السجدہ، آیت ۱۶
۱۲۔سورہ سبا، آیت ۱۰
۱۳۔کلیات حدیث قدسی، شیخ محمد حسین حر عاملی، تہران،۱۳۷۱شمسی، ص ۱۶۲

☆☆☆

# اقبال اور خوشحال خان خٹک

ڈاکٹر میر غزن خٹک☆

خوشحال خان خٹک اور ڈاکٹر علامہ محمد اقبال دونوں سرزمین پاکستان کے قومی ہیرو ہیں۔ دونوں نے اپنے اپنے دور میں مسلسل جدوجہد کی اور اپنے اپنے کردار سے اس حقیقت کو واضح کیا کہ زندگی عمل پیہم کا نام ہے۔ اس لیے نہایت وثوق سے کہا جاسکتا ہے کہ ان کی تعلیمات ان کے تصورات کی عملی تصویر ہیں۔

خوشحال اور اقبال نے خودی، خودداری، شجاعت، مروت، مودت، مہمان نوازی، سخاوت، عفو و درگذر، صداقت، صبر و ضبط، پامردی، ہمت و جرأت، عدل و انصاف، ایثار و قربانی، بے باکی اور بے خوفی کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا، اس سلسلے میں عملی راستہ دکھایا ۔ خوشحال اور اقبال کے کلام میں عملی زندگی گذارنے کے تمام کوائف نہایت ہی تفصیل سے بیان ہوئے ہیں۔ دونوں نے زندگی کی ضرورت اور لوازمات کے مہیا کرنے کے سلسلے میں اپنے خیالات کا وضاحت سے اظہار کیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ زرپرستی، زراندوزی اور موجودہ دور کی اصطلاح کے مطابق Capitalism یعنی سرمایہ دارانہ نظام کو حقارت کی نظر سے دیکھا ہے۔

اسی طرح دونوں اس بات پر زور دے رہے ہیں کہ دنیا میں سربلندی کے لیے بہت ہی محنت و مشقت کی ضرورت ہے لیکن دونوں کسی بھی صورت میں نہ تو سرمایہ و دولت کے پجاری ہیں اور نہ مادہ پرست بلکہ اپنی فکر کے حوالے سے روحانی اقدار کے پاسدار ہیں اور زندگی کی اصلیت کو اسی نظر سے دیکھتے ہیں۔

خوشحال خان خٹک اور ڈاکٹر علامہ محمد اقبال دونوں کا یہ تصور ہے کہ زندگی کی حقیقت روح اور اس کے اصولوں کا نام ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو انسان پہ آگے جانے کے سارے راستے بند ہوجاتے ہیں۔ خداوند تعالیٰ پر بھروسہ خوشحال خان خٹک کی شاعری کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ وہ کہتے ہیں:

---

☆ 103، سیکٹر F1، فیز VI، حیات آباد، پشاور

☆☆ پشتو زبان میں کمپوزنگ کی سہولت نہ ہونے کی وجہ سے خوشحال خان خٹک کے اشعار کے ترجمے پر اکتفا کیا گیا ہے۔

توکلت علی اللہ وینا یو دہ     دہ خوشحال د زمانیی سرہ ساز نیشتہ

جس کا مفہوم یہ ہے کہ توکلت علی اللہ میرا حرف آخر ہے اور خوشحال کو زمانہ سازی نہیں آتی۔

علامہ اقبال کا کہنا ہے:

حدیث بے خبراں ہے تو با زمانہ بساز!     زمانہ با تو نسازد، تو با زمانہ ستیز

عزم و استقلال کو خوشحال خان خٹک اور علامہ اقبال کے افکار میں ایک خاص مقام حاصل ہے۔ خوشحال خان خٹک کہتا ہے:

د کلاہ لائق خو باز دے یا شاہین     پہ داختہ چی د کلاغ پہ سر کلاہ شی

یعنی سر پر کلاہ رکھنے کا اہل تو باز یا شاہین ہے، کوے کے سر پر کلاہ ہے بھی تو کس کام کا؟

علامہ اقبال فرماتے ہیں:

برہنہ سر ہے تو عزم بلند پیدا کر     یہاں فقط سرِ شاہیں کے واسطے ہے کلاہ!

خوشحال خان خٹک قوم کی رہبری کے لیے راہنما کی ضرورت پر زور دیتا ہے لیکن کہتا ہے کہ اگر وہ جھوٹا، مکار، بہانہ باز اور بے راہ ہو تو قوم کے لیے مضر اور نقصان دہ ثابت ہوگا:

بقول اس کے دل میں اگر مکر و فریب ہو تو اس سے غم اور نقصان ہی ہوگا خصوصاً اگر سردار قوم کے دل میں چوری اور فریب ہو تو اس سے بڑھ کر ظلم کوئی نہیں، کیونکہ جھوٹا اور مکار سردار اپنے آپ کو بھی خوار و رُسوا کرتا ہے اور قوم کو بھی ذلیل و گمراہ کرتا ہے۔

خوشحال خان خٹک کا یہ خیال کہ مکار اور پُرفریب لیڈر اپنے آپ اور قوم دونوں کو رُسوا کرتے ہیں کتنا درست، صحیح اور مبنی برحقیقت ہے۔ ہم سب نے خودغرض، نفس پرست اور نام نہاد لیڈروں کا حشر دیکھ لیا ہے۔ اس قسم کے خودساختہ لیڈروں نے قوم کو جن رسوائیوں، ذلتوں اور کلفتوں سے دوچار کیا ان کا بھی ہم سب کو علم ہے۔ اس لیے اس پر تبصرہ کرنے کی ضرورت نہیں۔ خوشحال خان ایک اور جگہ کہتا ہے کہ جو سر جوتے کھانے کا سزاوار ہو زمانہ اس پر پھول نچھاور نہیں کرے گا۔ نیز یہ کہ بزرگوں کا جانشین وہی ہوگا جو اس کی اہلیت رکھتا ہو اور مسند بزرگاں پر بیٹھنے کے سارے لوازم و اسباب سے بہرہ مند ہو۔

علامہ اقبال نے قائد، سردار، میرکاروان اور رہبر قوم کے لیے جن اوصاف کا ہونا ضروری قرار دیا ہے ان سے اقبال دان بخوبی واقف ہیں۔ اس سلسلے میں علامہ مرحوم کے یہ دو شعر کتنے جامع اور پرمعنی ہیں اور قائد قوم سے متعلق ان کے افکار خوشحال خان کے خیالات سے کس قدر ملتے جلتے ہیں:

نشان راہ دکھاتے تھے جو ستاروں کو ترس گئے ہیں کسی مرد راہ داں کے لیے!
نگہ بلند، سخن دلنواز جاں پر سوز یہی ہے رخت سفر میر کارواں کے لیے

اسی طرح علامہ اقبال قائد و امام کی حقیقت کے بارے میں ان خیالات کا بھی اظہار کرتے ہیں:

تو نے پوچھی ہے امامت کی حقیقت مجھ سے حق تجھے میری طرح صاحب اسرار کرے
ہے وہی تیرے زمانے کا امام برحق جو تجھے حاضر و موجود سے بیزار کرے...
فتنہ ملّت بیضا ہے امامت اس کی جو مسلماں کو سلاطیں کا پرستار کرے

قائد قوم کے بارے میں خوشحال و اقبال کے مذکورہ خیالات کے مطالعہ سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ قیادت اگر ایماندار، مخلص اور دانشمند ہو تو قوم مشکلات پر قابو پاسکتی ہے، اپنی آزادی اور خودمختاری کو برقرار رکھ سکتی ہے اور زندگی کے ہر شعبے میں ترقی کرکے خوشحالی سے ہمکنار ہوسکتی ہے۔ علامہ اقبال نے مومن کی ایک تعریف یہ بھی کی ہے کہ وہ حلقۂ یاران میں ریشم کی طرح نرم اور رزم حق و باطل کے وقت فولاد ہوتا ہے:

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم رزم حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن!

دوسری جگہ آپ نے اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے:

جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم! دریاؤں کے دل جس دہل جائیں، وہ طوفان!

یہی بات خوشحال خان خٹک کے ہاں بھی ملتی ہے جب وہ کہتا ہے کہ:

میں اغیار کے لیے پتھر کی طرح سخت اور یار کے لیے موم کی طرح نرم ہوں۔ اسی طرح ایک اور جگہ کہتا ہے کہ اہل شر کے لیے پنجۂ شاہین پیدا کر اور اہل خیر کے لیے کبوتر سے بھی زیادہ حلیم اور خاکسار بن جا۔

اسلام میں جنگ، اقتدار و غلبہ اور امامت و بادشاہت کا مقصد عدل و صداقت کا قیام ہے۔ علامہ اقبال نے بھی دنیا کی امامت دوبارہ حاصل کرنے کے لیے صداقت، عدالت اور شجاعت ہی کو ضروری قرار دیا ہے:

سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

چونکہ مسلمانوں کا فرض صرف اپنی آزادی کی حفاظت نہیں بلکہ جہاں کہیں بھی ظلم ہو اس کا قلع و قمع کرنا بھی ہے، اس لیے خوشحال خان خٹک صرف خدا اور تلوار کو اپنا وسیلہ بناتا ہے۔ بقول اس کے یا تو خدائے واحد کا تکیہ ہے اور یا تلوار کا۔ جرگوں، کانفرنسوں اور بحث مباحثوں سے کوئی معاملہ طے نہیں ہوگا۔ چنانچہ وہ اپنے پاس سامان حرب رکھنے کی نہایت شدت سے تلقین کرتا ہے۔ بلکہ وہ تو یہاں تک کہتا ہے کہ "جو شخص اسلحہ سے محبت نہ رکھتا ہو وہ اپنے

آپ کو مرد نہ کہے۔ ایسا آدمی تو بس ہاتھوں میں مہندی اور آنکھوں میں سُرمہ لگا کر اپنے آپ کو کسی جوان کے لیے دلہن کی طرح آراستہ کرے تو بہتر ہے۔"

خوشحال خان خٹک کو ہنر بھی وہ عزیز ہے جس میں بہادری کا عنصر شامل ہو چنانچہ ایک شعر میں کہتا ہے کہ میں خوشحال خان خٹک تو ایسے ہنر پر قربان ہونا چاہتا ہوں جس میں تلوار سے کھلم کھلا جانبازی ہوتی ہے۔

خوشحال خان خٹک کی طرح علامہ اقبال بھی جنگ و حرب میں عیاری کو بندۂ حُر کے شایانِ شان نہیں سمجھتے:

وہی ہے بندۂ حُر جس کی ضرب ہے کاری　　نہ وہ کہ حرب ہے جس کی تمام عیاری!

علامہ اقبال کے نزدیک قوموں کی تقدیر کا انحصار بھی تمام تر اُن کی بہادری اور رشادت پر ہے:

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیرِ اُمم کیا ہے　　شمشیر و سِنان اول، طاؤس و رباب آخر!

اور خوشحال خان خٹک اپنے اس جذبے کا اظہار یوں کرتا ہے کہ خوشحال خان خٹک کی خوشی و مسرت کا وقت تو وہ ہے جب چمکتی ہوئی تلواریں زِرہ سے ٹکرا کر روشنی اور گرمی پیدا کریں۔

اسی طرح خوشحال خان خٹک کے خیال میں غلامی کی مسند سے یہ بہتر اور خوشتر ہے کہ انسان ایک کمبل اور چٹائی پر قناعت کرے اور اپنی آزادی کو قائم رکھے۔ غلامی کا وہ عیش جو انسان کو اس کی خودی اور عظمت کی قربانی کے عوض نصیب ہو وہ سادہ اور جفاکش زندگی کے مقابلے میں کچھ بھی نہیں جس میں انسان آزاد اور خوددار رہ کر اپنے ارادوں اور اختیارات کا مالک ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں خوشحال خان اپنے بوریے کو تخت سے تشبیہ دیتا ہے۔ ایک اور جگہ کہتا ہے کہ "جب میں مغلوں کا منصبدار تھا تو گویا سردار تھا لیکن اب جبکہ مغلوں کا منصب مجھ سے جاتا رہا ہے تو میں فرشتے کی طرح پاک و منزّہ ہوں۔"

اسی طرح اقبال کے نزدیک غلامی کی حیات جاوداں سے آزادی کا ایک لمحہ بہتر ہوتا ہے:

سنو اے ساکنانِ ارضِ ہستی　　ندا کیا آرہی ہے آسماں سے
کہ آزادی کا لمحہ بہتر　　غلامی کی حیات جاوداں سے

اسی حقیقت کو سامنے رکھتے ہوئے علامہ اقبال نے اپنے فارسی اور اردو اشعار میں خوشحال خان خٹک کی حریت پسندی اور وطن پرستی کو دادِ تحسین پیش کی ہے اور اُسے افغانوں کا نبض شناس اور حکیم الامت قرار دیا ہے:

خوش سُرود آن شاعرِ افغان شناس　　آنکہ بیند باز گوید بی ہراس

آن حکیمِ ملت افغانیان آن طبیب علت افغانیان
راز قومی دید و بیباکانہ گفت حرف حق با شوخی رندانہ گفت
"اُشتری یابد اگر افغانِ حُر باَیراق و سازو و با انبار دُر
ہمت دونش از آں انبار دُر می شود خوشنود با زنگِ شتر"

خوشحال خان خٹک نے زندگی کے آخری ایام میں کہا تھا کہ نہ میری طرح کا کوئی صاحب رزم و جہاد آئے گا اور نہ میری طرح کا کوئی صاحب حمیت و غیرت اٹھے گا۔ خٹک تو کیا ساری افغان قوم کے درمیان شاید ہی میری طرح کا کوئی مرد دانا و بینا ایسا پیدا ہو اور علامہ اقبال نے بھی اپنی وفات سے پیشتر بالکل ایسی ہی حسرت کا اظہار کیا تھا:

سُرود رفتہ باز آید کہ ناید نسیمی از حجاز آید کہ ناید
سر آمد روزگارِ این فقیری دگر دانای راز آید کہ ناید

☆☆☆

# اقبال کا نظریہ اسلام اور آج کے مسلمان

طارق بن عمر☆

پابندی تقدیر کہ پابندی احکام؟
یہ مسئلہ مشکل نہیں اے مردِ خردمند...
تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند

دین اسلام کے بارے میں علمائے کرام نے بہت کچھ لکھا ہے لیکن حقیقت اس کی روح کی وہی ہے جو قرآن میں بیان کی گئی ہے۔ اللہ پاک ارشاد فرماتے ہیں۔ و رضیت لکم الاسلام دینا ۔ اسلام کے معنی سلامتی کے ہیں اور اُس پاک و صاف امن و سلامتی اور اطاعت و فرماں برداری کے ہیں جو اللہ پاک کے احکام کے عین مطابق ہو۔ اسلام میں مسلمان وہ ہے جو احکام الٰہی کے مطابق زندگی بسر کرے۔ اسلام ایک ایسی زندگی کی نشاندہی کرتا ہے جو موت کے بعد باقی رہنے والی ہے۔ ہر دور کے حالات کے مطابق اگر رہنمائی کرنے کی صلاحیت کسی دین میں ہے تو وہ صرف اسلام ہی ہے۔

شب گریزاں ہوگی آخر جلوۂ خورشید سے!
یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے !!

اقبال کے ہاں اسلام حیات و کائنات کی ابدی صداقتوں کا دوسرا نام ہے۔ اس سلسلے میں جہاں تک موجودہ اسلام اور اس دور کے مسلمانوں کا تعلق ہے یہ سب اپنے مرکز سے بہت دور ہیں۔ اقبال اپنی شاعری کے ذریعے اسی بنیادی مرکز میں زندگی ڈالنا چاہتے ہیں۔ ایک ایسی زندگی جو موت کے بعد بھی باقی رہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے!

اقبال کا خیال ہے کہ مسلمان حقیقت میں اپنے نصب العین سے بہت دور ہیں۔ وہ

---

☆ ریسرچ ایسوسی ایٹ، شاہ عبداللطیف یونیورسٹی، خیرپور میرس، سندھ

کہتے ہیں کہ اسلام ایک دین کامل ہے۔ اس کی تعلیم نے انسان پر دین کی اصل حقیقت کو واضح کردیا ہے۔ اس کی تکمیل کے لیے مسلمان میں خودی کا ہونا لازمی ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خودی، جنھوں نے دین اسلام کو دنیا کے سامنے ایک مثالی نمونہ بنا کر پیش کیا، تمام انبیاء کرام کے مقابلے میں زیادہ بیدار اور مضبوط تھی۔ یہی وجہ تھی کہ آپؐ کی زندگی تمام انسانوں کے لیے اسوۂ حسنہ بن گئی۔ اسلام کا مقصد انسانی زندگی کو کسی ایک صورت میں جامد کرنا نہیں بلکہ ارتقاء و انقلاب کا ایک راستہ معین کرنا ہے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں:

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں
ہر لحظہ نیا طور، نئی برقِ تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے!

اقبال کے نزدیک قرآن پاک ایک مکمل کتاب ہے۔ لیکن وہ کہتے ہیں کہ اس سے اسلام کی تکمیل نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ مستند احادیث کا حوالہ بھی لیا جائے تاکہ اُس کے سمجھنے میں آسانی ہوسکے۔ اقبال کے دل میں ہمیشہ سے یہ خواہش تھی کہ مسلمانوں میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے ایک ایسی جماعت پیدا ہو جو اس اہم کام کو انجام دے سکے۔ جب وہ یہ کہتے ہیں کہ عوام کو دین اسلام کی خبر نہیں تو وہ بعض اوقات انتہائی مایوس ہو جاتے ہیں اور اسی مایوسی میں یہاں تک کہہ جاتے ہیں کہ اے خدا تو اس ملت کو دنیا سے اٹھا لے اور اس کی جگہ اسلام کی خدمت کے لیے کوئی اور ملت پیدا کر جو تیرے دین کی صحیح معنوں میں خدمت کر سکے۔

بھلا نبھے گی تری ہم سے کیوں کر اے واعظ!
کہ ہم تو رسم محبت کو عام کرتے ہیں

اقبال کی نظر میں موجودہ دور کے پیروں کے ہاں بھی اب وہ حقیقی اسلام باقی نہیں رہا جو انسان کے دل میں حقیقی جذبۂ ایمانی کو بیدار کردے۔

رہا نہ حلقۂ صوفی میں سوز مشتاقی
فسانہ ہائے کرامات رہ گئے باقی...
کرے گی داورِ محشر کو شرمسار اک روز
کتاب صوفی و مُلا کی سادہ اوراقی!

عجیب بات تو یہ ہے کہ اب مسلمانوں کی تسبیح و مناجات میں بھی روح باقی نہیں

رہی۔ مسلمانوں کا یہ عالم ہے کہ ہاتھ میں تسبیح تو ہوتی ہے لیکن اُن کے خیالات کہیں اور، بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ سوائے دانہ شماری کے اور کچھ کرتے بھی نہیں۔ گویا اُن کی یہ ایک عادت سی بن گئی ہے۔ اسلام ایک آفاقی دین ہے وہ کسی ایک جگہ محدود ہونے کا نام نہیں، مسلسل عمل اور حرکت کا نام اسلام ہے۔ اسی سے دین میں ارتقاء پیدا ہوتا ہے۔ ریاضیات کی حقیقت کی طرح اس کی صداقتیں بھی کائنات کے ہر شعبۂ زندگی پر حاوی ہیں۔ قرآن مجید نے اسلام کے ایک عالم گیر مذہب ہونے کو جا بجا بیان کیا ہے۔ جس طرح اس کائنات کی ہر شے اللہ کا ذکر کرتی ہے اسی طرح اس کی وسعت بھی ہر جگہ موجود ہے، لیکن اگر اب یہ دیکھا جائے کہ اسلام ایک آفاقی دین ہے، اس کی وسعت کی کوئی حد مقرر نہیں تو آخر کیا وجہ ہے کہ اس حقیقت کے باوجود مسلمان عالمِ اسلام کے مالک نہ بن سکے؟ اُن پر مسلسل مصائب کیوں ہیں؟ اس کا جواب اقبال کچھ اس طرح دیتے ہیں کہ وہ اپنے مرکزی نقطۂ نگاہ سے دور ہٹ گئے ہیں۔ اسلام اور اُس کی حقیقت کو فراموش کر چکے ہیں۔ قدرت کا ہمیشہ سے یہ قانون اپنی جگہ اٹل رہا ہے کہ جب مسلمان اپنے دینِ حق سے ہٹ جاتے ہیں تو اس سرزمین کا اقتدار کسی دوسرے کے حوالے کر دیا جاتا ہے۔ دنیا کے یہ تمام حقائق اقبال کی نظر میں موجود ہیں۔ انہوں نے ان کا بہت ہی قریب سے مطالعہ کیا ہے۔ ان ہی خیالات کی عکاسی اُن کے ہاں ''شکوہ'' اور ''جوابِ شکوہ'' میں بھی بیان کی گئی ہے۔ ''شکوہ'' میں حقیقت میں اقبال نے موجودہ مسلمان قوم کے خیالات و نظریات اور اُن کے قلبی احساسات کو مدنظر رکھتے ہوئے اُن ہی کی زبان سے یہ شکوہ کیا ہے کہ اے خدا تو وہی ہے اور ہم بھی وہی ہیں، تیرا دین بھی وہی ہے' ہم اسی رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو مانتے ہیں اور اُسی قرآن کو برحق جانتے ہیں، لیکن اب اے خدا تیرا سلوک ہم سے وہ نہیں رہا جو پہلے تھا۔ اب تو یہ عالم ہے کہ تو ہمیشہ مسلمانوں سے ناراض ہے۔ تیری رحمتیں اگر اب ہیں تو وہ غیر مسلموں کے لیے ہیں۔ آخر اس کی وجہ کیا ہے؟

رحمتیں ہیں تیری اغیار کے کاشانوں پر
برق گرتی ہے تو بیچارے مسلمانوں پر !

''شکوہ'' میں اقبال نے جس قدر بھی مسلمانوں کی جانب سے ان ہی کی زبانی دعوے کیے ہیں، حقیقت میں وہ سب بے بنیاد ہیں۔ اس لیے کہ تمام خوبیوں کے مالک ان کے اسلاف تھے۔ اب جو مسلمان باقی رہ گئے ہیں وہ صرف نام ہی کے ہیں، اعمالِ صالح اب اُن میں باقی نہیں رہے۔ اس بات کا تذکرہ اقبال مختلف انداز سے ''جوابِ شکوہ'' میں اس طرح کرتے ہیں:

شور ہے ہوگئے دنیا سے مسلماں نابود
ہم یہ کہتے ہیں کہ تھے بھی کہیں مسلم موجود؟
وضع میں تم ہو نصاریٰ' تو تمدن میں ہنود
یہ مسلماں ہیں! جنہیں دیکھ کے شرمائیں یہود!
یوں تو سید بھی ہو' مرزا بھی ہو' افغان بھی ہو
تم سبھی کچھ ہو' بتاؤ تو مسلمان بھی ہو

ان تمام باتوں کے باوجود بھی اقبال مسلمان قوم سے نا امید نہیں ۔ انہیں یقین ہے کہ یہ قوم مستقبل میں ضرور ایک نہ ایک دن راہ راست پر آجائے گی، اس لیے کہ کوئی قوم اپنے دین کو کبھی ترک نہیں کرتی۔ ایک نہ ایک وقت اُس پر ضرور ایسا آجائے گا کہ اُس میں جان پیدا ہوجائے۔ پھر یہی قوم مستقبل میں تمام عالم کی معمار ثابت ہوسکتی ہے ۔ مسلمانوں کی خواہشات اور آرزوئیں تبدیل ہوچکی ہیں۔ اقبال اپنی شاعری سے اُن میں پھر سے تبدیلی پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ ایک ایسی تبدیلی جس کی بنیاد دین اسلام سے عین مطابقت رکھتی ہو۔ اسلامی عقیدہ تو یہ ہے کہ تمام دنیا مر کر پھر زندہ ہوگی۔ اسی طرح وہ تہذیب جو خاص اسلام کی تھی گرچہ کہ وہ بظاہر مٹ چکی ہے لیکن بارش سے جس طرح مردہ زمین میں جان آجاتی ہے، اسی طرح یہ پھر سے قوی اور طاقت ور بن کر تمام عالم پر حکمرانی کرسکتی ہے:

شام غم لیکن خبر دیتی ہے صبح عید کی
ظلمت شب میں نظر آئی کرن امید کی

اقبال کو مسلمانوں کا مستقبل نہایت ہی روشن دکھائی دیتا ہے، اس لیے کہ مسلمان اس دنیا میں خدا کا آخری پیغام ہیں:

شب گریزاں ہوگی آخر جلوۂ خورشید سے
یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے

اُن کا خیال ہے کہ اسلام اس کائنات کی صداقتوں کا نام ہے، توحید ہی حقیقت حیات و کائنات ہے۔ اگر یہ تصور مٹ گیا تو پوری انسانیت ختم ہوکر رہ جائے گی۔ اقبال مسلمانوں کی موجودہ زندگی سے بے حد دل برداشتہ تھے۔ اُن کی یہ دلی خواہش تھی کہ مسلمان کسی طرح پھر اُس مقام کو حاصل کرلیں جس کے وہ اصل مالک تھے۔ یہ سب کچھ اُسی وقت ہوسکتا ہے جب وہ پھر سے اسلام کے ساتھ حقیقی رشتہ جوڑ لیں، اس لیے کہ وہ اسلام کے اس عظیم الشان انقلابی کردار سے بخوبی آگاہ تھے، جو اس نے ہر دور میں نہایت کامیابی کے ساتھ ادا کیا تھا۔

یہی وجہ ہے کہ اقبال تمام زندگی اپنی شاعری کے ذریعے اسلام کی جانب حقیقی معنوں میں مائل ہونے کی ترغیب دیتے رہے۔ اسلام ایک سچا اور فطری دین ہے، جو مسلمانوں کو اپنی تمام زندگی خدا کے احکام کے مطابق بسر کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ یہ واحد ایسا مذہب ہے جو تمام زندگی کے معاشرتی آداب و اخلاق' معاشی و سیاسی طریقے غرض زندگی کے ہر شعبے کے بارے میں واضح احکام دیتا ہے، تاکہ اس طرح ہم اپنی دنیا و آخرت روشن کرسکیں۔ اسلام دوسرے مذاہب کے برعکس ترک دنیا کا تصور پیش نہیں کرتا۔ یہ زندگی کے ہر شعبے کے متعلق ہدایت و رہنمائی فراہم کرتا اور قرآن و سنت کے مطابق بسر ہونے والی تمام زندگی کو عبادت قرار دیتا ہے۔

اقبال کی شاعری کی روشنی میں اگر ہم آج کے مسلمان کا جائزہ لیں تو ہمیں اندازہ ہوگا کہ اقبال اپنی ملت سے ناامید نہیں۔ انہیں اس بات کا یقین ہے کہ وہ ضرور ایک نہ ایک دن اپنی کھوئی ہوئی عظمت کو پھر سے حاصل کر لے گی۔ وہ انسانی زندگی میں مسلسل عمل کی دعوت دیتے ہیں۔ اُن کے ہاں عمل ہی کا نام زندگی ہے۔ جب زندگی میں سکون آجاتا ہے تو موت واقع ہوجاتی ہے۔ وہ یہی چاہتے ہیں کہ مسلمان اپنے اندر وہ جذبہ پھر سے بیدار کرلیں جس کے وہ مالک تھے۔

# عورت اکیسویں صدی کے افق پر
## پروین اعتصامی کی شخصیت اور فن پر ایک طائرانہ نظر

ڈاکٹر سیدہ نگہت فردوس☆

بیسویں صدی ہر چیز میں تبدیلیوں اور تغیرات کی صدی ہے۔انسانی کاوشیں کمپیوٹر، جنیٹکس انجینیرنگ اور انٹرنیٹ کی صورت میں جلوے دکھا رہی ہیں۔ ان سب کو ظاہری آنکھوں سے دیکھا جاسکتا ہے۔ لیکن سب سے بنیادی تغیر ایک بہت آہستہ اور فقط محسوس کیا جانے والا ہے جو وقت گذرنے کے ساتھ انسانی تاریخ کی قرون وسطیٰ کی میراث یعنی ''پدری غلبے'' کی روایات کے بجائے عورت ذات کے بارے میں ایک نیا اور انوکھا زاویۂ نگاہ ہے۔ انسانی تاریخ کی اس حرکت کو''ماں اور ممتا'' کی طرف رجحان کا نام دیا جاسکتا ہے جو پرانے دور کے''مادی غلبے'' والے معاشروں سے ایک بالکل الگ مفہوم ہے۔

### ایک لطیف لہر

تیسرا ہزارہ خاندان کی اہمیت اور حیثیت کے دوبارہ لوٹ آنے کا زمانہ ہے جس میں بنیادی اور مرکزی عنصر عورت کی ذات ہے۔ انسانی زندگی کا یہ سفر دراصل ایک قسم کی لطافت اور نزاکت کی طرف قدم بڑھانا ہے جس میں خاندان کے واسطے اور حیثیت سے عورت کا کردار اور بھی واضح ہوجاتا ہے۔ یقیناً یہی ایک بنیادی حرکت اور تبدیلی ہے جو امریکا کی طرح دنیا کے بہت سے ممالک میں اپنی جولانیاں دکھا رہی ہے۔ مشرق کا خاص سماجی نظام مغرب کے مقابلے میں سست رفتاری کا باعث ہے۔ اس کے باوجود یہ اہم اور بنیادی تبدیلی مشرقی عورت اور معاشرے کے چہرے پر پائی جانے والی گرد و خاک کو صاف کررہی ہے۔ اگرچہ یہ بہت زیادہ آشکارنہیں اور آسانی سے اس کے اثرات کومحسوس نہیں کیا جاسکتا۔

امریکی دانشوروں ایلون ٹافلر اور ھائیڈی ٹافلر کے بقول انسانی معاشرے کے تغیرات لہروں کی تبدیلیوں کی مانند ہوتے ہیں۔ انسان دو بڑی لہروں یعنی زراعت (پہلی لہر) اور صنعت (دوسری لہر) کوگذار چکا ہے۔ اب تیسری لہر میں صرف ''علم'' ہی ایک کام آنے

---

☆ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد

والی چیز ہے۔اس تیسری لہر میں دنیا کے بڑے صنعتی ممالک بھاری صنعتوں پر توجہ دینے کے بجائے انہیں مشرقی ممالک کے سپرد کردیں گے۔ اس لہر کے دوران جو فی الوقت رواں دواں ہے انسان سخت کاموں کو آسان کرنے کے بعد لطافت عمل کا خواہاں ہوگا۔انسان اپنے کاموں کو ہلکا اور نرم بنا کر اپنے جذبات کو پھلنے پھولنے کا موقع دے سکتا ہے۔ اس لیے اگر عورت ذات کا مشاہدہ ایک نئے انداز میں نہ کرسکا تو احساسات کو مجروح کر بیٹھے گا۔ بڑے بڑے جرائم اور چپقلشیں دنیا کے ان معاشروں میں جنم لیتی ہیں جہاں ''احساس'' مر جائے اور ''عورت ذات'' اپنی حقیقی منزلت کو حاصل نہ کرسکے۔ اگر عورت صحیح طور پر زندگی کے معرکے میں اپنا کردار ادا کرسکے تو یہ امر اسکی ذہنی تندرستی اور ترقی کا پیش خیمہ اور کل کی دنیا اور تیسرے ہزارے میں نوع انسانی کے لیے فخر کا باعث ہوگا۔ چونکہ ہر نشیب کے مقابلے میں ایک فراز، اُتار کے سامنے چڑھاؤ یعنی ایک طرف انحطاط اور دوسری طرف کمال کا سفر ہوتا ہے اس لیے کہا جاسکتا ہے عشق اپنے آفاقی، انسانی اور روحانی مفہوم میں عورتوں کی آدھی دنیا میں طاقتور جبکہ مردوں میں کمزور ہے۔ اس لیے آج مادیت پرستی کی لہر میں عورت احساس اور جذبے سے عاری انسانی معاشرے کو دوبارہ ''ترقی اور لطافت'' سے بھر سکتی ہے۔

## نسوانیت کی طرف رجحان (Feminism)

آج بھاری بھرکم صلاحیتوں کے مقابلے میں فنون لطیفہ کی ترقی اور غلبے کا دور ہے۔ جو فردوسی کے اس مصرعے سے بالکل ہم آہنگ ہے کہ ''توانا بود ہر کہ دانا بود'' جو عقلمند ہوگا طاقتور ہوگا۔قرون وسطٰی میں جسمانی قوت ہی حسن و جمال تھی لیکن آج ذہنی، روحانی اور نفسیاتی صلاحیتوں کی اہمیت بڑھ گئی ہے۔ اس ''لطیف لہر'' کا نظریہ پیش کرنے والے دانشوروں نے زندگی میں تفکر، روحانی بالیدگی اور نازک پن کی طرف اس میدان کو فیمنزم یعنی '' نسوانیت کی طرف رجحان'' سے تعبیر کیا ہے اور یہ انہیں سافٹ ویئرز میں سے ایک ہے جن پر عالمی انسانی معاشرے کے مستقبل کا دارومدار ہے۔اب دنیا میں حرف آخر ''عورت'' کا ہوگا اور ہر چیز کی حیثیت اس کی نسبت سے اور اسکی پوشیدہ روحانی طاقتوں اور قوائے ذہنیہ سے طے پائے گی۔

فیمنزم یعنی نسوانیت کی طرف رجحان دراصل حیات نو اور احساسات کی حرارت اور زندگی کی طرف لوٹنا ہے۔ اس طرز فکر نے عملی طور پر فلسفے، آرٹ، ثقافت حتیٰ کہ معرفت الٰہی جیسے موضوعات پر بھی اثر ڈالا ہے۔ سبھی انسان چاہتے ہیں اُن کا خدا مہربان اور محبت کرنے والا ہو۔ اس کی صفات ہمیں اسی کے عشق کی طرف گامزن کردیں۔ اقبال فرماتے ہیں:

در دو عالم ہر کجا آثار عشق ابن آدم سری از اسرار عشق

سر عشق از عالم ارحام نیست　　او زسام و حام و روم و شام نیست

آج کا انسان جانتا ہے کہ حق کی طرف بڑھنے کا واحد راستہ ''عشق'' ہے اور اس راستے کے سب مسافر سلامتی تک رسائی حاصل کر لیتے ہیں۔ بقول حافظ:

آشنایان رہ عشق در این بحر عمیق　　غرقہ گشتند و نگشتند بہ آب آلودہ

یعنی عشق کے سب راہی اس تلاطم خیز سمندر میں ڈوب کر بھی تر دامن نہ ہو سکے۔ایسا ہی عشق فیمنزم'' نسوانیت کی طرف رجحان'' کی بنیاد ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ ''عورت'' کمال کا آخری دائرہ ہے اور آخری دائرہ ہمیشہ پچھلوں سے بہتر ہوا کرتا ہے۔عالم اسلام میں رابعہ بصری کی منزلت کا کوئی صوفی ہمیں نظر نہیں آتا۔ جی ہاں! عرب کی صوفی خاتون جو دنیا بھر میں بے مثال ہے اور معرفت کا پیکر جو عشق الٰہی کی شہید کہلائیں۔

**عورت اور ادب**

نسوانیت کی طرف رجحان کی یہ تحریک ایران میں بھی تقریباً گذشتہ ایک صدی سے ایک حقیقت کا روپ دھار چکی ہے جہاں آج وہ اپنی ذہنی صلاحیتوں کا بھرپور استعمال کر کے مختلف قسم کی سماجی خدمات انجام دے رہی ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس مختصر سے عرصے میں وہاں سیمین دانشور جیسی مصنفہ، پروین اعتصامی اور فروغ جیسی شاعرات اور ایسی ہی دوسری ہنر مند عورتوں کی صورت میں عورت نے اپنی عظمت کا لوہا منوا لیا ہے۔تاریخ شاھد ہے عورت نے خدا کی طرف سے سونپی گئی ہر سخت ذمہ داری کو زندگی کے ہر موڑ پر پورا کیا ہے۔ یقیناً اپنی خلقت کی خصوصیات کی بنا پر ایسے مشکل فرائض سے مرد نہیں بلکہ عورت ہی عہدہ برآ ہو سکتی ہے۔

کرہ ارض پر انسانی زندگی کا تسلسل، نوع انسان کی پرورش اور تربیت، اپنی اولاد سے انمٹ اور انفک وابستگی کا جذبہ دراصل اس نازک لیکن سخت کوش مخلوق پر خدا کا بہت بڑا احسان اور فضل و کرم ہے۔ ماں آخری دم تک بچوں کے ساتھ رہتی ہے ، بلکہ مرنے کے بعد بھی اس کی روح ہر لمحے انہیں کے ساتھ ہوتی ہے۔یہاں تک کہ ماں کی اپنے بچوں کے ساتھ کھیل کود اس کی نسوانی فطرت کا پرتو ہے اور کسی مرد میں یہ کشش اپنی اولاد کے لیے نہیں پائی جا سکتی۔

آج بھی ایران میں یہ تحریک زوروں پر ہے اور ایرانی معاشرہ میں لاشعوری طور پر یہ رجحان شدت پکڑ رہا ہے۔ عورت نت نئے محاذوں کو فتح کرتے ہوئے مردوں کو پیچھے چھوڑتی چلی جا رہی ہے اور ہر آن یہ حقیقت آشکار ہو رہی ہے کہ خدا کی یہ مخلوق بے پناہ پوشیدہ صلاحیتوں کی مالک ہے۔

بیسویں صدی میں عورت خاص طور پر ایرانی عورت کی روح اور احساس کی حقیقی ترجمان پروین اعتصامی ہے جس سے کسی اور کا مقابلہ نہیں کیا جاسکتا۔ پروین نے مردانہ وجاہت والی فارسی شاعری کو زنانہ رنگ دیا۔ اسی وجہ سے وہ نمایاں اور بے نظیر ہے۔ وہ جانوروں عام اشیاء اور پھولوں میں سرایت کرکے شعر کہتی ہے وہ ایسی عورت ہے جس کی موت پر مصر، لبنان اور کئی دوسرے ممالک میں مرثیے لکھے گئے اور بڑی بڑی شخصیات نے اُس کی مدح سرائی کی۔

پروین نے چھوٹی بڑی چیز ہر شے کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔ دیگچہ، چنے، سوئی، دھاگہ، لہسن وغیرہ کسی اور کی شاعری میں نہیں ملتے۔ ان استعاروں میں جہاں قدرے نسوانیت پائی جاتی ہے وہاں ٹھاٹھ باٹھ کی زندگی اور ظاہری نام و نمود والوں سے نفرت کے ساتھ ساتھ یتیم بچوں کی چیخ و پکار اور بیواؤں کی بے سرو سامانی کے لیے ایک ڈھارس بھی موجود ہے۔ پروین کی شاعری کا خاص انداز دراصل قدیم اور جدید شعراء میں ایک رابطے اور ملاپ کا نام ہے۔ پروین کے لیے اس انداز بیان اور اسلوب کو ''پروینیات'' یا ''پروین ازم'' کہا جاسکتا ہے۔ پروین ایک باطن بین شاعرہ ہے لیکن اس کے کلام میں ایک لفظ بھی ذاتی جذبات اور احساسات کے پیچ وخم کے بارے میں نہیں ملتا۔

عورتوں کی تعلیم کے لیے پروین نے اپنی نظموں کے ذریعہ عوام تک یہ پیغام پہنچایا کہ آج کی لڑکی کل کی ماں ہے۔ اگر آج کی لڑکی جاہل رہ جاتی ہے تو وہ کل اپنے بچے کو تعلیم کیونکر دے سکتی ہے۔ نیز یہ کہ ماں ہی بچے کی تعلیم کی وہ عظیم کڑی ہے جس کی وساطت سے بچہ ترقی کی آخری منازل کو بآسانی طے کرسکتا ہے۔ اپنی نظم ''فرشتۂ انسی'' میں پروین نے بہت ہی خوبصورت انداز میں یہ بات بتائی ہے کہ مرد و عورت دونوں کو تعلیم یافتہ ہونا چاہیے۔

وظیفہ زن و مرد، اے حکیم، دانی چیست　　　یکی است کشتی و آن دیگری است کشتی بان
چو ناخداست خردمند و کشتیش محکم　　　وگرچہ باک ز امواج و ورطہ و طوفان
بہ روز حادثہ، اندر یم حوادث دہر　　　امید سعی و عملہاست، ہم از ین ہم از آن
ہمیشہ دختر امروز، مادر فرداست　　　ز مادر است میسر، بزرگی پسران

خاص مشرقی شرم و حیا اور خاندانی نجابت اور پھر مذہبی پس منظر نے پروین کو ہمیشہ اپنے احساسات کے بارے میں بات کرنے سے روکے رکھا۔ پھر بھی ہمارے پاس پروین سے بڑھ کر دوبارہ قدیم شعری روایات تک رسائی حاصل کرنے کا کوئی اور ذریعہ موجود نہیں ہے۔

پروین عام لوگوں کے لیے بھی قابل فہم ہے۔ اس کی سوچ کو آسانی سے سمجھا جاسکتا

ہے۔ سادگی اور مٹھاس اس کے کلام کی ایک خاص صفت ہے۔ ایک جدید ایرانی نقاد کے بقول:

صوفیائے کرام ہمیشہ تمام آسمانی ادیان کا مرکزی نکتہ اخلاقی فضائل کو قرار دیتے ہیں۔ پروین نے اس میدان میں شاعری کی صورت میں جو خدمات انجام دیں وہ ہر عورت کے لیے باعث فخر ہیں۔ اس کی عظیم شخصیت کو اس کے حکیمانہ اشعار سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ عام طور پر ادب میں لطافت اور چاشنی کو عشق گل و بلبل جیسے الفاظ کے استعمال کا مرہون منت سمجھا جاتا ہے لیکن ایسے الفاظ سے پروین کی دوری بھی اس کی شاعری کے حُسن اور زور بیان کو کم نہ کرسکی۔ اس کی زبان میں اخلاقی صفات، کلام کی پاکیزگی اور فکر کی عظمت ظاہر ہے۔ پروین نے اپنی شاعری میں وحی اور آسمانی حقائق سے معطر سوغات کو ہدیے کے طور پر پیش کیا ہے۔ پروین کا تعلیم دینے کا یہ انداز ہمیں مجبور کرتا ہے کہ اسے ''معلم اخلاق'' قرار دیں۔

وہ اپنے طرز فکر کو دنیا والوں کے سامنے پیش کرکے آج کے انسان کو کائنات کے بارے میں اپنا نظریہ بتاتی ہے۔ بعض لوگ نظام کائنات میں ''جبر'' کے قائل ہیں چونکہ وہ اپنے راستے کا صحیح تعین نہیں کرسکتے۔ ہماری ''تدبیر'' یعنی انداز فکر ہی دراصل خدا کی ''تدبیر'' ہے اور خدا کی یہ تدبیر ہماری ''تقدیر'' ہے۔ اگر ہم صحیح طور پر عمل کریں تو جبر کا احساس نہیں کریں گے اور ہر چیز ہمارے ''اختیار'' میں ہوگی۔ جب یہ دوئی سمجھ میں آجائے تو زندگی کی ''عظمت'' نمودار ہوتی ہے۔ جبر کے مقابلے میں اختیار ہے۔ علم ریاضی نے اس وقت ترقی کی جب مثبت اعداد کے مقابلے میں منفی اعداد کا وجود سمجھ میں آگیا۔ جب انسان مثبت اور منفی دونوں کے وجود کی دلیل جان لے اور سمجھ جائے کہ کمان سیدھی بھی ہے اور ٹیڑھی (محدب) بھی اور ہر سفر کے لیے پلٹنا بھی ہے تو اس لمحے ''عظمت'' کا آغاز ہوتا ہے۔ پروین نے ''زندگی کی عظمت'' کا یہی آفاقی مفہوم آج کے انسان کے لیے ورثہ کے طور پر چھوڑا ہے۔

# شہر تبریز است و کوی دلبران
## سفر تبریز کی روائیداد

علی کمیل قزلباش☆

یہ تو آپ نے سنا ہوگا کہ ''اصفہان نصف جہان است اگر تبریز نباشد۔'' اب اصفہان نصف جہان ہے یا نہیں، لیکن تبریز کو دیکھے بغیر ایران کی سیر ضرور ادھوری کہلائے گی۔ مجھے بار بار ایران جانے کا موقع ملا خصوصاً ۱۹۸۸ء میں ایران شناسی کے پروگرام کے تحت ایران کے تقریباً اکثر قابل ذکر شہر بڑی تفصیل سے دیکھے لیکن چونکہ فروری کا مہینہ تھا سردی تھی، سرد علاقے برف کی چادریں تو کیا لحاف پہن کر سو رہے تھے جن میں قزوین اور زنجان سے بھی ہم ہو کر آئے لیکن تبریز نہیں جا سکے تھے اور اب جو جولائی کی گرمی میں بھی تبریز میں بہار جیسے موسم کو محسوس کیا تو اندازہ ہوا کہ سرما میں یہاں کی کیا حالت ہوتی ہوگی۔

موسم کی یہ خوشگواری اس وقت کچھ اور بھی اچھی لگی جب ہم امتحانوں کے لیے رات بھر جاگنے کی تھکن کی سختی سے گذر کر آفاقی مقتدری کی مہربانی سے اس شہر کی جانب نکل چکے تھے۔ یہاں یہ واضح کرنا ضروری ہوگا کہ سازمان فرہنگ و ارتباطات اسلامی کی ایک شاخ مرکز گسترش زبان و ادبیات فارسی ہے، جس کا کام اس کے نام سے ظاہر ہے۔ یہ مرکز ادبیات کے غیر ایرانی طالب علموں کے لیے ایک ثقافتی تنظیم کا درجہ بھی رکھتی ہے جس کے تحت مختلف علمی ادبی و ثقافتی پروگرام ترتیب دیے جاتے ہیں تاکہ طالب علموں کو ادب کے علاوہ ایران کی ثقافت، جغرافیہ اور تاریخ سے بھی آشنا کیا جائے۔ انہی پروگراموں کا ایک حصہ مختلف شہروں کی سیاحت بھی ہے، جس کا ایک خوبصورت مرحلہ تبریز کی یہ سیاحت تھی۔ ہمیں یہ خوشخبری امتحانوں کے دوران ہی سنائی گئی اور ریل کے ذریعے ہمیں جمعہ کی ایک شام کو تہران کی تھکاوٹوں اور ہجوم سے اٹے شہر سے ان دیکھے تبریز کی جانب روانہ کیا گیا۔ پہلے تو آپ کے ذہن میں ریل کے نام سے ہمارے خستہ حال ریل کے ڈبے نہیں آنے چاہئیں بلکہ ہوائی جہاز جیسے پرسہولت وسیلہ سفر کا تصور کر لیجیے۔ چار چار افراد کی بوگیوں میں ہمیں تقسیم کیا گیا۔ سب کی

☆ پوسٹ بکس نمبر ۵۳۱، کوئٹہ، بلوچستان

کوشش رہی کہ اپنے ہم مزاج ساتھی انتخاب کرلیں۔ میرے مزاج کا کوئی خاص شخص نہیں تھا۔ میرا ہم خیال ساتھی تکا ہیرو نامی تھا جس کا تعلق جاپان سے ہے اور جسے گھر جانے کی جلدی تھی۔ سو وہ ساتھ نہیں آیا، ان کے علاوہ قرعہ فال یمن کے بہت ہی پرخلوص اور شوخ جوان عبداللہ حسن الکلبی کے نام نکلا اور اس کے ساتھ شام کا رامیض ہماری بوگی کا تیسرا ساتھی تھا اور چوتھے کسی شخص کو عبداللہ نے اجازت نہیں دی کہ بوگی میں آتا اور اس نے یہ بھی کوشش کی کہ ایسی بوگی میں رہے جس کے ہمسایہ میں نسوانی نمائندگی ہو اور وہ اس میں کامیاب بھی ہوا۔

ہمارے اس قافلے میں کوئی پچیس کے لگ بھگ طلباء و طالبات شامل تھے۔ جن کا تعلق دنیا کے مختلف ممالک سے تھا۔ ہمارے میزبانوں میں ایک تو آقائے مقتدری تھے جن کے سر اس پروگرام کا سہرا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ ادبی ذوق رکھنے والا آقائے فردوسی اور تیسرا آقائے حسن زادہ تھا جو ایک خوش شکل، خوش مزاج اور خوش فکر نوجوان تھا۔ ان تینوں کی قیادت میں ہم شام کو ساڑھے چھ بجے تہران کے خوبصورت ریلوے اسٹیشن سے روانہ ہوئے۔ سفر کا آغاز ہوتے ہی میرے ان دو ساتھیوں نے عربی گانوں کے ساتھ اپنی زندہ دلی کا مظاہرہ شروع کیا جو رات تقریباً دو تین بجے تک جاری رہا۔ میں تو نہیں سو سکا بیچارے دونوں جانب ہمسائے بھی نہیں سو سکے جن میں ایک طرف پاکستانی تھے اور دوسری طرف جیسے کہ پہلے ذکر آیا لڑکیاں تھیں۔

ریل کی بوگی کیا تھی، اچھی خاصی بیٹھک تھی۔ رات کو سونے کے لیے کمبل اور ایک بار استعمال ہونے والی رضائیاں ملیں، شام کو جوس اور پھل اور اس کے بعد بہترین کھانا کھلایا گیا۔ یہاں ہر پانچ قدم پر رکنے والی اذیت کا سلسلہ بھی نہیں تھا، نماز کے علاوہ صرف ایک آدھ اسٹیشن پر گاڑی رکی اور بس۔ صبح تقریباً ساڑھے چھ بجے تبریز پہنچے۔ ہوٹل کوثر میں ہمارے رہنے کا انتظام تھا لیکن وہاں جا کر صرف ناشتہ کیا اور تبریز کی سیر کو نکل گئے۔ جہاں سے ہمیں سب سے پہلے ایک قدیم رہائشی علاقے کندوان لے جایا گیا۔ کندوان کی تفصیلات میں جانے سے پہلے بہتر ہوگا کہ ذرا تبریز پر ایک اجمالی نظر ڈالی جائے۔

تبریز ایران کا تیسرا بڑا شہر ہے اور تاریخی اعتبار سے شاید سب سے زیادہ اہم بھی، کیونکہ اس شہر نے بڑے نامور علماء، دانشور، فلسفی، سیاسی رہنما اور شاعر پیدا کیے ہیں۔ ایران کے صوبے مشرقی آذربائیجان کا مرکز اور تمدنی حوالے سے چار ہزار سال قدامت کا حامل ہے اور بارہا دشمنوں کی لشکر کشیوں کی وجہ سے ویران ہو کر، اہل تبریز کی بلند ہمتی سے آباد ہوتا رہا ہے۔ ماقبل اسلام ساسانیوں کے دور میں ایک اہم فوجی اور دفاعی مرکز تھا جبکہ ظہور اسلام کے

بعد سلجوقیوں، ایلخانیوں، جلاریوں، ترکمنوں اور صفویوں کے عہد میں دارالخلافہ رہا اور قاجاریوں کے دور میں ولی عہد نشین رہا۔ تبریز کی شخصیات کی فہرست طویل ہے سب کا ذکر تو ممکن نہیں مختلف مقامات کے ساتھ بعض کا ذکر بھی آتا رہے گا۔ اسی طرح ثقافتی اور تاریخی مقامات کی فہرست بھی طویل ہے۔ جن میں ارگ علی شاہ، مقبرۃ الشعراء، مسجد کبود، خانہ مشروطیت، موزہ آذربائیجان، عمارت آئل گلی، زیارت گاہ عون بن علی، موزہ ادبی شہریار بہت اہم ہیں۔

اس شہر کی علمی عظمت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ بتایا جاتا ہے کہ یہاں تین تاریخی قبرستان تھے جن میں ایک مقبرۃ الشعراء ہے جو ابھی تک موجود ہے اور اس میں تقریباً چار سو شعراء کی قبریں ہیں۔ دوسرا قبرستان گجیل کے نام سے معروف تھا جو اہل عرفان یا اہل تصوف کا قبرستان۔ اسی طرح تیسرا قبرستان جو علماء کے قبور پر مشتمل تھا ''چرنداب'' کے نام سے معروف تھا لیکن اب صرف مقبرۃ الشعراء ہی باقی ہے۔

میں نے پیچھے ذکر کیا کہ ہمیں سب سے پہلے کندوان کی جانب لے جایا گیا جہاں سولہ سو سال قبل کے رہائشی آثار ہیں۔ یہ جگہ شہر سے قدرے دور اور باہر تھی وہاں پہنچنے میں گھنٹہ بھر کا وقت لگا۔ ہمارے ساتھ تبریز سے بھی ایک مرد اور ایک خاتون کو بطور میزبان اور ماہر تبریزیات لیا گیا تھا۔خاتون کا نام خانم اصفہانی تھا۔ کوئی تبریزی ہوتی تو مان لیتے کہ ماہر ہے، یہ خاتون برائے نام رہنما تھی۔ جہاں بھی گئے وہاں کے بارے میں ان کی معلومات بہت ہی معمولی اور سنی سنائی باتوں پر مبنی نکلیں، آخر ہم نے ان سے پوچھنا ہی چھوڑ دیا۔ وہاں موجود لوگوں سے مدد لیتے رہے۔ اس محترمہ کا بہانہ یہ تھا کہ ''میں نے انگریزی زبان میں اپنی معلومات تیار کی تھیں لیکن یہاں سب فارسی جانتے ہیں اس لیے اب دوبارہ سب کچھ فارسی میں منتقل کرنا پڑ رہا ہے۔ اب جب اہل فارس کو بھی فارسی میں مشکل پیش آئے تو ہمارا تو خدا ہی حافظ۔ اس کو کہتے ہیں ''عذر لنگ''۔

کندوان پہاڑی کے دامن میں بنے ہوئے غار نما گھروں پر مشتمل علاقہ ہے۔ خدا کی قدرت کہ پہاڑی میں چھوٹی چھوٹی گنبد نما چوٹیاں بنی ہوئی ہیں انہی کو لوگوں نے اندر سے کھود کر گھروں میں تبدیل کردیا ہے اور آج بھی یعنی سولہ سو سال بعد وہاں لوگ اسی طرح گذر بسر کررہے ہیں۔ نیچے سے دیکھتے ہوئے گنبد نما گھر ایسے لگتے تھے جیسے کئی عورتیں چادروں میں لپٹی ہوئی ہوں۔ وہاں کے لوگ سیدھے سادے اور دیہاتی مزاج کے تھے۔ خواتین گوری اور خوبصورت ہیں اور مردوں میں دیہاتی مضبوطی اور مردانہ وجاہت ملتی ہے۔ بتایا جاتا ہے کہ ان گھروں کو اس وقت درندوں سے بچنے کی غرض سے بنایا گیا تھا کیونکہ ان کا

راستہ دشوار ہوتا تھا اور درندوں کو اندر داخل ہونے میں بھی مشکل پیش آتی تھی۔ وہاں کے لوگوں کی زبان ترکی آذری ہے اور وہیں پہاڑ کے دامن میں بہنے والے شفاف نہر کے کنارے چھوٹی چھوٹی دکانیں سجائے بیٹھے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ سیاحوں کا آنا جانا کافی رہتا ہے۔ ہمیں ایک گھر کے اندر بھی لے جایا گیا جہاں بجلی کا میٹر اور فریج بھی نظر آیا اور وہ اس گھر کی اصلیت کو متاثر کرتے تھے۔ اسی طرح سڑک کے کنارے اینٹوں کے بنے گھر بھی اس خوبصورت وادی کے دامن پر جدیدیت کا دھبہ محسوس ہوتے تھے۔ وہاں کے پانی کو شفا بخش بتایا جاتا ہے اور آس پاس کی دکانوں میں دست کاریوں کے علاوہ جو شے بکثرت نظر آئی وہ شہد تھا۔ ہمیں وہاں دیکھنے کے لیے بہت زیادہ وقت دیا گیا۔ سو سب کچھ دیکھ بھال کر میں بلندی پر بیٹھ کر ایک درخت کے نیچے اپنی الہامی کیفیت سے فائدہ اٹھانے لگا اور چند نظمیں کہہ ڈالیں۔

وہاں سے واپسی پر تبریز مختلف حوالوں سے موضوع بحث رہا۔ جس میں یہ بھی بتایا گیا کہ یہ ایرانی پیغمبر زرتشت کی جائے ولادت ہے۔ ان کے علاوہ شیخ صفی الدین اردبیلی بھی اس مٹی کے پروردہ تھے جن کی نسل نے بعد میں صفویوں کے نام سے ایران پر طویل حکمرانی کی اور تبریز کی وجہ تسمیہ بخار کا اترنا یعنی ''تب'' ''ریز'' ہے جسے ایک بادشاہ کی بیوی کے بخار کے اترنے کی وجہ سے رکھا گیا' جو مجھے زیادہ منطقی نہیں لگا۔ دوپہر کے کھانے کے بعد ہمیں ہوٹل لایا گیا جہاں دو دو بستروں پر مشتمل کمرے تھے۔ میرے راستے کے دونوں ساتھی ایک کمرے میں چلے گئے۔ میرے نام پھر وہی قرعۂ فال والا معاملہ آیا اور اچھی بات ہوئی کہ کمرے میں میرا ساتھی شام کا باشندہ محمد عبدالمجید نکلا جو بڑا خاموش باذوق جوان ہے۔ ہوٹل کی ظاہری شکل وصورت اچھی تھی لیکن کمروں کی حالت کوئی خاص نہیں تھی بلکہ گئی گذری تھی غالباً یہ تین ستارے والا ہوٹل تھا۔

دوپہر کو کچھ دیر آرام کیا کیونکہ میں تو رات کو بھی نہیں سویا تھا۔ کچھ تھکن دور ہوئی، شام کو ہمیں ائل گلی کی طرف روانہ کیا گیا جو ترکی زبان کا لفظ ہے۔ یعنی لوگوں کی تیراکی کی جگہ۔ یہ شہر کے بالکل قریب ہے، تھوڑی دیر میں وہاں پہنچے تو پورا شہر وہیں نظر آیا۔ بڑی وسیع تفریح گاہ ہے۔ پانی کے اندر خوبصورت عمارت کھڑی ہے جو اس دور میں عجوبہ روزگار تھی اور اسے آٹھویں صدی ہجری میں آق قویونلویوں نے تعمیر کروایا تھا جسے بعد میں معروف اور قہرمان قاجاری شہزادے عباس میرزا نے دوبارہ بنوایا تھا۔ ہماری رہنما خاتون نے یہاں پر بھی مفروضوں سے کام چلایا۔ اس جگہ پہنچ کر مجھے فوراً اپنے لاہور کا شالیمار باغ یاد آیا کیونکہ بہت

مشابہت تھی۔فرق صرف یہ ہے کہ شالیمار کو وہ توجہ نہیں دی جا رہی ہے۔ یہ علاقہ بہت وسیع تھا۔ ہم گھنٹہ بھر پھرتے رہے۔ شام کا محمد اور ترکی کا مراد جس کا وہ ''مُرات'' تلفظ کرتے ہیں اور دو چینی لڑکیاں اور ایک چینی لڑکا جن کے نام یاد نہیں رہے، اس تفریح گاہ میں میرے ساتھ رہے۔ میری گپ شپ چینی لڑکے سے ہوتی رہی۔ وہ کنفیوشسی تھا اس کے دین پر تفصیلی گفتگو ہوئی۔وہ اپنے عقیدے پر بہت مضبوط تھا اور چین کے بے دین افراد کو برا بھلا کہتا تھا۔اس کے خیال میں دین کے بغیر زندگی ممکن نہیں۔وہاں پر موجود ایرانی ہمیں ان چینیوں کی وجہ سے بڑے غور سے دیکھتے اور بات چیت کی کوشش کرتے تھے۔ ایک خاندان نے تو باقاعدہ ویڈیو کیمرے سے ان کی فلم بھی بنائی۔ تبریز کے لوگ تہرانیوں کی نسبت زیادہ محبت کرنے والے اور ملنسار ہیں۔ رات گئے ہوٹل لوٹے اور صبح کا پروگرام لے کر سب سونے کے لیے چلے گئے۔ میرا روم میٹ محمد ٹی وی پر مصری فلم دیکھتا رہا۔ میں نے بھی کچھ دیر دیکھی اور پھر سو گیا کیونکہ اس کی زبان عربی تھی۔محمد تو سمجھتا تھا لیکن میں محروم تھا۔ کتنے افسوس کی بات ہے کہ ہم اس بڑی اسلامی زبان سے محروم ہیں۔ ایران میں انقلاب اسلامی کے بعد فارسی کے بعد عربی پر بہت زیادہ توجہ دی جانے لگی ہے اور اکثر پڑھے لکھے لوگ یہ زبان جانتے ہیں۔

آج ۱۳ جولائی ۲۰۰۳ء کو ہمارا سفر تبریز شہر سے باہر سرحد کی جانب تھا۔ وہ سرحد جو روس کے چنگل سے آزادی پانے والے ملک آذربائیجان کی ریاست نخجوان کی تھی اور یہی شہر آرمینیا اور ترکی سے بھی ایران کی حدوں کی تقسیم کا وظیفہ انجام دیتا ہے۔تبریز سے تقریباً دو ڈھائی گھنٹے کے سفر کے بعد ہم جلفا پہنچے۔اس علاقے میں ایک تاریخی کلیسا موجود ہے جس کو دیکھنے کے لیے ہم نے اتنا سفر طے کیا تھا لیکن راستے کی خوبصورتی پہاڑوں کی بلند قامتی کا اپنا حسن تھا، خصوصاً جب ہماری گاڑی دریائے ارس کے ساتھ ساتھ چل رہی تھی۔ اس دریا کے ساتھ کانٹے دار تار کی باڑھ لگی ہوئی تھی اور اس کے اس طرف ریل کی پٹری جو پہاڑ کے ساتھ چلی جا رہی تھی ایک عجیب سی دلچسپی کا سامان فراہم کر رہے تھے، مجھے بار بار خیال آ رہا تھا کہ کبھی تو انسان آہنی دیواروں اور آسمان کو چھوتی رکاوٹوں سے نہیں رکتے، لیکن کبھی ایک معمولی سی کانٹے دار تار سے بھی اپنی حدوں میں رہتے ہیں۔

اس خوبصورت راستے سے ہوتے ہوئے شاید اس فضا کے زیر اثر بس ہی میں میں نے دو نظمیں کہیں اور پہاڑ کے دامن اور صحرا کے سینے میں نکلی ہوئی ان راہوں سے ہوتے ہوئے ہم ''کلیسانیت استیانوس جلفا'' تک پہنچ گئے۔ بذات خود یہ کلیسا پہاڑی درے کے بیچ میں واقع تھا جہاں اس وقت زندگی کے آثار نظر نہیں آ رہے تھے لیکن بتایا جاتا ہے کہ یہ ایک

''درہ شام'' نام کا متروکہ دیہات ہے جسے مرزا عباس قوام السلطنۃ نے علی اشرف نخوانی سے تین سو تومان میں خریدا تھا۔ لیکن آج آپ کو اس درے یا کلیسا کی تصویر تک بھی تین سو تومان میں نہیں ملے گی اور عباس مرزا نے خریدنے کے بعد اس کی تعمیر بھی کی تھی لیکن اس کلیسا کی قدامت گیارہ سو سال بتائی جاتی ہے۔ اس وقت یہ آرمینیا کی ملکیت تھا، یہاں عیسائی بودوباش رکھتے تھے اور یہ ایک بہت بڑا کلیسا تھا جو حضرت عیسیٰؑ کے ایک حواری، جسے مسیحیت کا پہلا شہید کہتے ہیں کے نام سے منسوب تھا اور آج بھی اسی نام سے معروف ہے۔ آج کل سال میں صرف ایک مرتبہ سینٹ سٹینس کی شہادت کے دن ایران بھر اور آس پاس کے علاقوں سے عیسائی یہاں اکٹھے ہوکر شمعیں جلانے کی رسم ادا کرتے ہیں جبکہ اپنے دور میں یہ نہ صرف ایک کلیسا تھا بلکہ اس کے ساتھ ایک بڑا دینی مدرسہ بھی تھا جہاں عیسائیت کی تعلیم دی جاتی تھی۔ آس پاس رہائشی کمرے اور اصطبل تک موجود ہیں۔ عمارت کی طرزِ تعمیر رومی اور اشکانی بتائی جاتی ہے۔ ان پہاڑوں کے بیچ اتنے عظیم کلیسا کی تعمیر بہت بڑا کارنامہ ہے اور ایسے کارنامے یا تو حکومتوں کے زور پر انجام پاتے ہیں یا مذہبی جذبے کے تحت اور یہی کچھ قوم کے تاریخی، تمدنی اور تہذیبی سرمائے کی علامت بن جاتا ہے۔ ہمارے وطنِ عزیز پاکستان میں بھی ایسے سرمائے کی کمی نہیں، جن کی خاطر خواہ حفاظت نہیں ہو رہی۔

کلیسا سے واپسی پر اسی دریائے ارس کے کنارے سے ہوتے ہوئے ہم ''مرکز جہانگردی'' دوپہر کے کھانے کے لیے گئے، جہاں ایک سیاحتی ہوٹل اور کچھ ضروری دفاتر تھے۔ ہوٹل والوں کو ایک ساتھ اتنے افراد کے لیے معذرت کرنی پڑی، سو جس کو مرغ کھانا تھا اسے کباب ملا، جس نے کباب کھانا تھا، اسے سالن ملا۔ یہ اور بات ہے کہ ہمارے ساتھی رامیض شامی کو اس کی پسندیدہ غذا نہ ملنے کی پاداش میں مرغ، کباب اور جوجہ کباب تینوں ملے اور اس سے آپ ہمارے منتظمین آقائے مقتدری اور حسن زادہ کی محبت اور مہربانی کا اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ہر ایک اپنے حصے کا کچھ نہ کچھ لا کر اس کے پاس رکھ رہا تھا اور اس میں کوئی شک بھی نہیں کہ اس سے زیادہ بہتر انتظامات انجام دینا شاید ممکن ہی نہ تھا۔ وہیں کہیں بسیہ رود بھی تھا جس کی تفصیل نہیں مل سکی۔ کھانے اور نماز کے بعد ہم ایک بہت ہی پرفضا مقام ''آسیاب خرابہ'' پہنچے۔ یہ جگہ بھی پہاڑوں کے درمیان میں واقع تھی جہاں چشموں کے دل سے نکلنے والا شفاف پانی عشق کی طرح پاکیزگی کا احساس دلا رہا تھا۔ بتایا گیا کہ وہاں کسی زمانے میں پن چکی ہوا کرتی تھی جو بعد میں ویران ہوگئی اور آج اسی مناسبت سے آسیاب خرابہ کہلاتی ہے۔ ایسے مقام پر خدا کی مصوری اور ہنر پر انسان حیران رہ جاتا ہے۔ یعنی پتھر پانی اور

سبزے کی یکجائی سے جو فن پارے لحہ بہ لحہ منظر بدلتے نظر آرہے تھے وہ اس کی ہی صناعی ہے۔ پتھروں کے اوپر بچھے ہوئے سبزے کی مخمل پر پانی کی تیز پھسلن اور کنکریوں کے آغوش سے ٹکرا کر نکلنا نہ جانے کونسا کھیل ہے جسے وہ دن رات کھیلتے نہیں تھکتے۔ہم ابھی اس منظر کے زیر اثر تھے کہ آقائے حسن زادہ نے آواز دی کہ چلیے نیچے چلتے ہیں وہاں اس سے بہتر منظر ہے۔ یہ جگہ پہاڑوں کے درمیان سے نکلی ہوئی ایک گہری ندی تھی۔ بہت اونچی جگہ سے پانی کے قطرے نیچے ٹپکتے ہوئے اس تواتر سے اتر رہے تھے گویا پیچھے کے منظر پر پردہ ڈال رہے ہوں، پیچھے کا مخمل نما پردہ پتھر کے سینے پر چپکا ہوا تھا۔اس منظر کا کسی حد تک نمونہ زیارت کی مخمل تنگی میں دیکھا جاسکتا ہے۔سب اس منظر سے اپنے اپنے طور پر لطف اندوز ہورہے تھے۔ تصویریں بنوا رہے تھے۔ مجھے عبداللہ الکبسی نے کہا کہ چلو اس پانی کے پیچھے کھڑے ہو کر ایک تصویر بناتے ہیں لیکن اس چالاک نے پیچھے جانے ہی نہیں دیا اور پانی کے نیچے کھڑا کر کے خود بھی بھیگ گیا اور مجھے بھی بھگو دیا۔ اس کی اس حرکت سے سب لطف اندوز ہوئے اور لڑکیوں کی داد پر تو وہ کچھ زیادہ ہی خوش ہوا۔ہمارے کئی ساتھیوں کے لیے اس طرح کا منظر اور یہ پہاڑی سلسلے بالکل نیا تجربہ تھا۔

بہرحال ایسے مقامات کا ذکر الفاظ میں ان کی قدر گھٹانے کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتا۔ آپ ایران جائیں تو تبریز جایئے اور تبریز گئے تو جلفا جانا مت بھولئے گا۔ وہاں سے واپسی پر ہمیں آذربائیجان اور ایران کے سرحدی علاقے کی طرف لے جایا گیا جہاں اسمگلنگ کا سامان جو آذربائیجان اور ترکی سے آتا ہے فروخت ہورہا تھا۔ اس کی مثال ہمارے ہاں چمن اور طورخم ہیں۔ وہاں سے خریداری وغیرہ کرکے تبریز کی جانب روانگی ہوئی۔راستے میں کبھی باہر کے منظر سے لطف اندوز ہوتے اور کبھی بس کے اندر کے مناظر کی دلکشی اپنی جانب متوجہ کرتی کیونکہ ہمارے ساتھ تقریباً آدھی تعداد لڑکیوں کی تھی جو مختلف ممالک سے تعلق رکھنے کی وجہ سے شکل، مزاج، رویوں میں ایک دوسرے سے مختلف تھیں گویا کسی گل فروش نے طرح طرح کے پھول سجا رکھے ہوں۔ان کے رویوں سے ان کے مجموعی مزاج اور رہن سہن کا اندازہ بھی لگایا جاسکتا تھا۔ مثلاً عرب اور روس کی آزاد ریاستوں سے متعلق افراد میں شوخی اور بے تکلفی زیادہ ہے جبکہ چینیوں میں متانت اور سنجیدگی پائی جاتی ہے۔

ہوٹل پہنچے تو ہمیں بتایا گیا کہ رات کا کھانا سب کے کمروں میں بھجوا دیا جائے گا۔ سو جو جہاں جانا چاہتا ہے آزاد ہے بلکہ ایک ڈیڑھ گھنٹے کے بعد شہر جانے کے لیے بھی تیاری تھی۔ تقریباً سب اس پروگرام میں ساتھ ہوئے اور بازار تبریز کی طرف نکلے جو خاصا قدیم

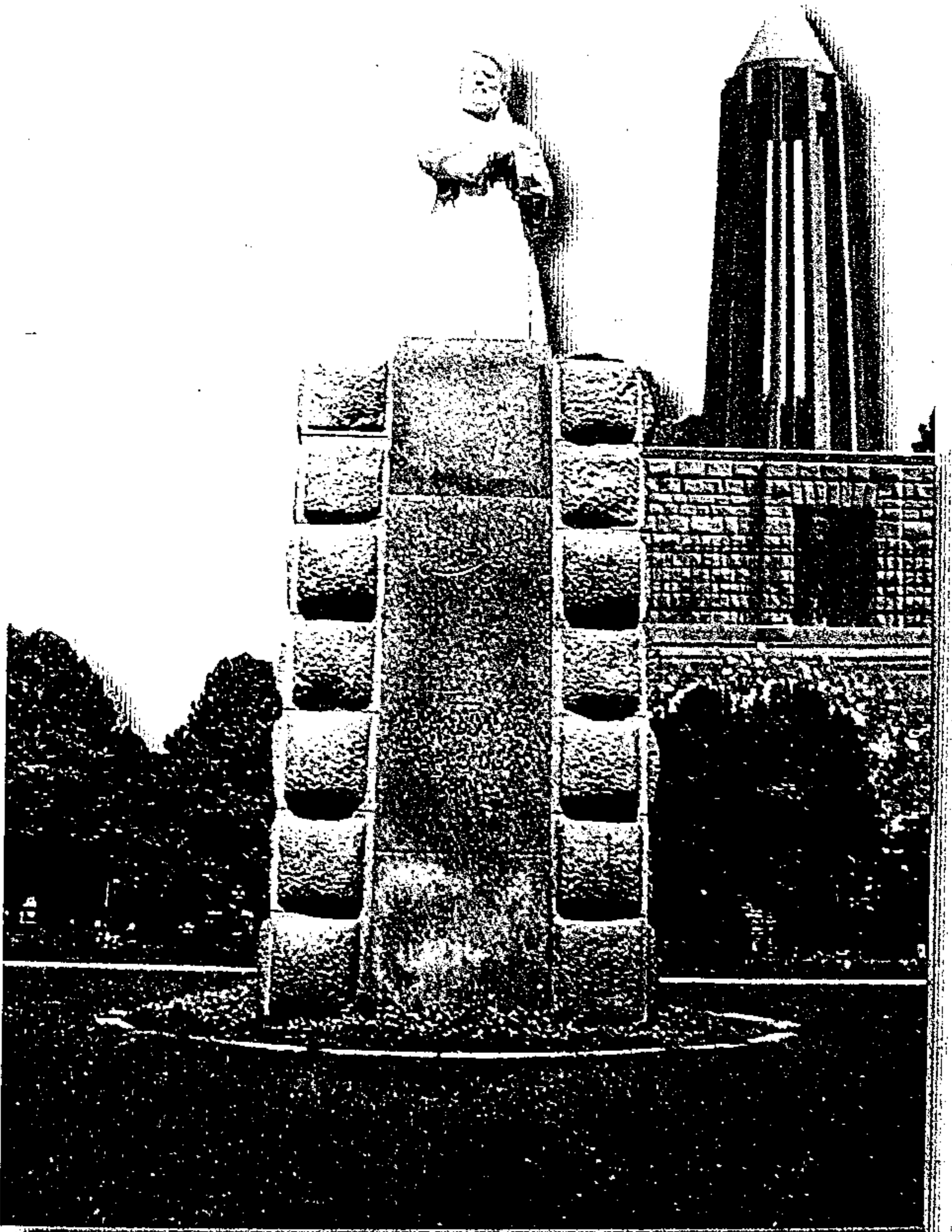
بازار ہے، کوچے میں سے کوچہ نکلا ہوا ہے اور سارے کوچے پوشیدہ ہیں۔ اس طرح کا بازار کاشان میں بھی ہے جو ہر لحاظ سے خوبصورت اور دیدنی ہے۔ بازار میں ہجوم سے تہران کے بازار بزرگ کا خیال آتا رہا۔ وہاں کچھ دیر تو سب ساتھ رہے لیکن آہستہ آہستہ ہر ایک اپنی خریداری کی غرض سے گروہ سے الگ ہوتا گیا۔ رات کو میں اور الکبسی شہر میں چہل قدمی کی غرض سے نکلے تو چلتے چلتے ''بوستان خاقانی'' پہنچے، جو ایک چھوٹا سا پارک ہے اور اس میں داخل ہوتے ہی خاقانی کے بڑے مجسمے سے واسطہ پڑتا ہے جو تبریز کا ایک قابل فخر شاعر ہے جس کا کلام فلسفے اور فکر سے بھرا پڑا ہے اور مشکل پسند شاعر کہلاتا ہے۔ وہیں اس بوستان میں کوئی گھنٹہ بھر بیٹھ کر میں الکبسی سے اپنے اور اس کے ملک کے درمیان مماثلتوں پر باتیں کرتا رہا جو کہ زیادہ تر ہمارے منفی رویوں پر مشتمل تھیں۔ وہاں سے کافی دیر بعد ہوٹل کی طرف آئے۔ الکبسی کا جی نہیں کر رہا تھا کہ ہماری گفتگو منقطع ہو، کیونکہ وہ اپنے دل کی کہانی سنا رہا تھا۔ اگلے دن صبح سوا آٹھ بجے تیار ہونے کو کہا گیا تھا۔ لیکن رات دیر سے سونے اور تھکن کی وجہ سے ایسی آنکھ لگی کہ صبح نماز کے لیے بھی نہ جاگ سکا اور نہ محمد ہی نماز کے لیے بیدار ہو سکا جبکہ محمد نماز کا پابند تھا۔ میری آنکھ آٹھ بج کر پانچ منٹ پر کھلی۔ فوراً محمد کو جگایا اور جلدی جلدی تیار ہو کر ناشتے کے ہال میں سوا آٹھ بجے پہنچے لیکن دیکھا تو وہاں سب مزے سے بیٹھے گپیں ہانک رہے تھے۔ ہمیں بھی ناشتے کا موقع ملا اور پھر ہماری پہلی دیدگاہ ''مسجد کبود'' تھی جو ۱۹۶۸ء میں قرہ قویونلو دور میں جہانشاہ نے تعمیر کرائی تھی۔ یہ مسجد فیروزۂ اسلام کے نام سے معروف رہی اور کہا جاتا ہے کہ اس کی بیوی یا اس کی بیٹی صالحہ کے کہنے پر تعمیر ہوئی تھی جبکہ کتبے میں بنیاد گذار ابوالمظفر جہانشاہ ہی کو لکھا گیا ہے۔ اسی نسبت سے یہاں کی تعمیرات کو مظفریہ کا نام بھی دیا جاتا تھا۔

اس مسجد کے ساتھ ایک کھلا صحن، کتب خانہ اور خانقاہ بھی تھے جو اب نابود ہو چکے ہیں۔ اس مسجد کے کتبے، عربی زبان میں خط نسخ، ثلث اور کوفی کے اقسام کے ہیں۔ اس کے لیے رستہ بوستان خاقانی سے نکلتا ہے۔ بوستان کے پہلو میں موزۂ آذربائیجان، یعنی آذربائیجان کا عجائب گھر تھا جہاں ہمیں کم وقت دیا گیا۔ اس لیے تسلی اور تفصیل سے نہ دیکھ سکے۔ اس عجائب گھر میں ماقبل تاریخ کے سیاہ رنگ کے چمکدار آتشفشانی شیشے جو گیلان سے دریافت ہوئے ہیں، پانچ ہزار قبل مسیح کے مٹی کے برتن، تین ہزار قبل مسیح کے تزئینی پتھر، اس عہد کے سنگی باٹ، ہزار سال قبل مسیح کے سونے کے زیورات، اسی طرح ساسانی، پارتی، اشکانی اور اسلامی عہد کے ظروف، اوزار، شاہوں کی تصاویر اور ان کے ہتھیار وغیرہ موجود ہیں۔ تہ خانے

میں ایک مجسمہ تراش استاد واحد حسینی کے مجسمے موجود ہیں، جن میں انسان اور دانائی، جنگ کا منظر، زندگی (عورت مرد اور بچے وغیرہ) زندگی کی خزاں (بڑھاپا)، اضطراب، موت کا ہیولا، نسلی تعصب، زیادہ بچوں والا خاندان، جام جہان نما، سیاسی قیدی، بھوکے بیچارگان، بدبختی کی زنجیریں، بردبار آدمی شامل ہیں جو دیکھنے سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ مجسمے بہت بڑے سائز میں تھے اور تقریباً چوبیس سال پہلے بنائے گئے ہیں۔ ایک دلچسپ شے دو انسانوں کے ڈھانچے تھے جو غالباً قبل مسیح سے متعلق تھے۔ ان کے آس پاس ان کی خورد و نوش کی اشیاء بھی رکھی گئی تھیں یعنی اس عہد میں اُن کے ساتھ دفنائی گئی تھیں تاکہ وہ ان سے استفادہ کرسکیں۔ ادھر سے ہم تبریز یونیورسٹی گئے جہاں چھٹیوں کی وجہ سے طالب علم نہیں تھے لیکن ادبیات کے شعبے کے سربراہ ڈاکٹر مقصودی، اسلام آباد میں مرکز تحقیقات فارسی کے ڈاکٹر محمد حسین تسبیحی کے بھائی غلام حسین تسبیحی اور چار دوسرے استاد وہاں ہمارے منتظر تھے۔ یہ یونیورسٹی تقریباً ۵۵ سال قبل قائم ہوئی، آغاز میں یہاں صرف ادبیات اور میڈیکل کے شعبے تھے۔ آج کل ادبیات کے شعبے میں فارسی کے علاوہ عربی، فرانسیسی اور انگریزی شامل ہیں اور پی ایچ ڈی تک کی کلاسیں ہوتی ہیں۔ یہ یونیورسٹی تہران کے بعد ایران کی دوسری بڑی یونیورسٹی ہے اور سب سے پہلے رسالے کا اجراء بھی اسی یونیورسٹی نے کیا۔ ایک استاد ڈاکٹر باقر سدری نیا نے یونیورسٹی کے بارے میں تفصیلات بتائیں اور نکلتے وقت شعبۂ ادبیات کا تازہ شمارہ بھی ہمیں دیا۔

وہاں سے ہمیں مقبرۃ الشعراء لے جایا گیا جو بہت ہی خوبصورت انداز میں بنا ہوا ہے۔ چار سو شعراء یہاں دفن ہیں جن میں سے خاقانی شیروانی، اسدی طوسی، ہمام تبریزی، مغربی تبریزی، ذوالفقار شیروانی، لسانی، شیرازی، مجیرالدین بیلقانی، قطران تبریزی، مانی شیرازی، شکیبی تبریزی، ظہیرالدین فاریابی، شمس الدین سجاسی، شاہپور نیشاپوری اور معروف معاصر شاعر ڈاکٹر محمد حسین شہریار نمایاں ہیں۔ مقبرۃ الشعراء سے ہم ایران کی تقدیر کو بدلنے والی عمارت ''خانہ مشروطہ'' گئے۔ یہ حاجی مہدی کوزہ کنانی کی رہائش گاہ تھی، جہاں پر مشروطہ کے رہنماؤں کی خفیہ نشستیں ہوا کرتی تھیں۔ مشروطہ کی تحریک قاجار دور میں اٹھی تھی جس کا مقصد ملک میں آئینی حکومت کا قیام اور آئین کی بالادستی کا مطالبہ تھا۔ اس تحریک میں اس ملک کے قومی رہنما، علماء، دانشور، ادیبوں اور شاعروں نے بھرپور حصہ لیا اور بڑی قربانیوں کے بعد آخرکار اپنے ہدف کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے تھے۔ اس تحریک کے سرکردہ افراد میں تبریز کے ستارخان اور باقر خان بہت معروف ہیں۔ ان کے علاوہ مجاہد مشروطہ حسین خان باغبان، مرزا علی، ثقۃ الاسلام تبریزی، وغیرہ بھی معروف ہیں۔ اس تحریک کی راہ روکنے میں

سب سے زیادہ روس پیش پیش رہا جس نے ثقۃ الاسلام سمیت کئی ایک کو پھانسی پر بھی لٹکایا جن کی تصاویر اب تک اس عمارت میں موجود ہیں۔ اس کے علاوہ دیگر تصاویر، ان افراد کے مجسمے جن میں اکثر استاد واحد حسینی کے بنے ہوئے ہیں، مجلس شوریٰ کے حلف نامے، فرمان مشروطہ، مہر و اسلحہ وغیرہ وہاں موجود ہیں۔ اس کے علاوہ اس عہد میں ایران میں پہلی مرتبہ جاری ہونے والے اخبارات اور رسائل کی کاپیاں بھی نمونے کے طور پر سجائی گئی ہیں۔ جو انیس بیس کے لگ بھگ ہیں۔ یہ تحریک بھی تبریز ہی کی مرہون منت ہے جو مظفر الدین شاہ کے دور میں چلی، ناصر الدین قاچار کے عہد میں اسمبلی بنی اور کامیاب ہوئی لیکن اس کے بیٹے محمد علی شاہ نے مخالفت میں اسمبلی کو توپ سے اڑا دیا تھا۔

یہ عظیم عمارت تبریز میں ہماری آخری سیاحتی جگہ تھی، وہاں سے دوپہر کے کھانے کے لیے ایک پرفضا مقام پر روایتی کھانا دیزی کھانے گئے۔ اس کے بعد ہوٹل چلے آئے۔ شام چھ بجے ایک بار پھر ریل کے سفر کا آغاز ہوا۔ اور بوگیوں کی تقسیم اسی طرح تھی۔ لیکن اس مرتبہ سفر اسی راستے پر ہوتے ہوئے بھی منزل مختلف تھی۔ ہمارا رخ تہران کی جانب تھا۔ رات دو بجے تک تبریز کی یادوں اور مقامات کا ذکر کرتے ہوئے سو گئے اور صبح کی نماز پڑھنے کے بعد ریل کا اگلا قیام تہران کا ریلوے اسٹیشن تھا۔

ہمدان میں ابن سینا کے مزار کا ایک منظر

وہ طبیب حاذق و بابائے طب اندر جہاں
آج بھی شہرہ ہے جس کا، شرق کا وہ قہرماں
خاک ایراں کیمیا ہے جو دوائے روح و جاں
استراحت کر رہے ہیں بو علی سینا یہاں